
کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست نشده»
۷۳۱۴





کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
۲۹۲۷
خطی - فهرست شده
۲۹۲۷



کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۲
خطی - فهرست شده
۲۹۲۷

فارسی هیئت ملا علی القوشجی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین حمد الشاکرین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین اما بعد این کتابیست مشتمل بر مقدمه و دو مقاله مقدمه در بیان آنچه پیش از شروع در این علم دانستنی است و آن دو قسم است قسم اول در آنچه تعلق بهندسیات دارد هر چه قابل اشارت حسی بود اگر هیچ وجه قسمت پذیر نبود آنرا نقطه خوانند و اگر در یک جهت قسمت پذیر بود آنرا خط خوانند و اگر در دو جهت قسمت پذیر بود یعنی در طول و عرض قسمت پذیر بود و اما در عمق قسمت پذیر نبود آنرا سطح خوانند و اگر در هر سه جهت قسمت پذیر بود آنرا جسم خوانند و خط یا مستقیم بود یا منحنی مستقیم آن بود که نقطهای که بر وی فرض توان کرد همه محاذی یکدیگر باشند و منحنی آن بود که چنین نباشد و سطح نیز یا مستوی بود یا غیر مستوی مستوی آن بود که میان هر دو نقطه که بر وی فرض توان کرد اگر خط مستقیم وصل کنند آن خط از آن سطح بهیچ وجه بیرون نیفتد و غیر مستوی آنست که چنین نباشد و چون خط منحنی بسطح مستوی محیط شود چنانکه در آن سطح نقطه فرض توان کرد که خطهای مستقیم که از آن نقطه بآن خط کشند همه برابر باشند آن سطح را دایره و آن خط را محیط دایره خوانند

و خط

و خط مستدیر نیز گویند و آن نقطه را مرکز خوانند و هر یکی از آن خطهای مستقیم را نصف قطر خوانند و هر خط مستقیم که دایره را بدو پاره کند آنرا وتر خوانند و پاره که از آن محیط پاره کند آنرا قوس خوانند و اگر بر مرکز گذرد آنرا قطر خوانند و این شکل بصورتی که رسم است این بود

و هر سطح که یک خط یا زیاده با او محیط شود آنرا شکل مسطح خوانند پس اگر سه خط با او محیط بود آنرا مثلث خوانند برین شکل

و اگر چهار خط با او محیط بود آنرا ذو اربعة اضلاع گویند و شکل او اینست و اگر پنج خط با او محیط بود آنرا ذو خمسة اضلاع خوانند و شکل او اینست

و برین قیاس و هر جسم که یک سطح یا زیادة با او محیط شود آنرا شکل مجسم خوانند پس اگر شکل مجسم چنان بود که در داخل آن نقطه فرض توان کرد که هر خطی که از آن نقطه بمحیط آن جسم بر استقامت کشند همه برابر باشند آن شکل را کره خوانند و آن سطح را محیط کره خوانند و سطح مستدیر نیز گویند و آن نقطه را مرکز خوانند و آن خطها را انصاف اقطار و چون سطح مستوی کره را بدو پاره کند دایره حادث شود بر آن

میان

آن سطح را که بزرگترین این دایره را عظیمه
خوانند و الا صغیره گویند و زاویه کنج را گویند و آن دو
قسم است مسطحه و مجسمه مسطحه آن بود که از احاطه
دو خط بسطح پیدا شود همچون سه کنج مثلث و چهار
کنج ذوات اربعه اضلاع و پنج کنج ذو خمسة اضلاع پس
اگر آن دو خط بر وجهی باشند که بعد از اخراج هر دو چهار
زاویه متساویه حادث شود آنرا زاویه قایمه گویند
و هر یک از آن دو خط را عمود بر آن دیگر چنانچه
درین شکل است و اگر زاویها
مختلف باشند یعنی یکی بزرگ و دیگری کوچک آن بزرگتر
را منفرجه گویند و خردتر را حاده گویند برین شکل

منفرجه حاده منفرجه حاده

و مجسمه آن بود که از احاطه بیک سطح
زیاده بجسم پیدا شود همچون کنجهای خانه و اگر خط
بر سطح قایم شود چنانچه هر خط که در آن سطح از موضع
قدم بر استقامت اخراج کنند با آن خط بزاویه قایمه محیط
شود آن خط بر آن سطح عمود بود و چون سطحی بر سطحی قایم
شود چنانچه خطی در هر دو سطح پیدا آید و آنرا فصل
مشترک خوانند از فصل مشترک هر خطی که بر یکی از آن
دو موضع عمود زند از سطح دیگر سر و آن ... هر
یکی از آن دو سطح عمود بود بر آن دیگر و جسم

خط

الله محمد و علی

خط با یک دیگر بر وجهی باشند که هر نقطه که بر یکی از آن
دو خط فرض کنند بُعد هم از آن خط دیگر برابر باشد
آن دو خط را متوازیان گویند و دو سطح نیز که بدین صفت
باشند آنرا نیز متوازی خوانند و چون کره بر نفس خود
حرکت کند بعد از اتمام دوره هر نقطه که بر محیط آن
کره فرض کنند دایره رسم کند الا دو نقطه متقابل
که آنرا دو قطب کره و دو قطب حرکت گویند و خطی که
واصل باشد میان دو قطب آنرا محور گویند و آن دوایر
با یکدیگر یا متحد باشند یا متوازی و یکی از آنها عظیمه است و آنرا
منطقه گویند و باقی صغیره و این دوایر را مدارات آن نقطها خوانند و قطب کره را قطب این مدارات هم
نیز گویند بلکه هر دایره که بر کره فرض کنند خواه متحرک و خواه
ساکن هیچ نقطه بر آن کره از دو طرف آن دایره که
که بعد هر یک از اطراف محیط آن دایره برابر باشند آن دو
نقطه را دو قطب دایره گویند فصل دوم در انچه
تعلق بطبیعیات دارد جسم اگر قوام او من حیث هو از
اجسام مختلف الطبایع است آنرا مرکب خوانند و اگر نه بسیط
و آن دو قسم منقسم بود فلکی و عنصری فلکی افلاک باشند و انچه
در وست و آنرا اجرام اثیری و عالم علوی گویند
و عنصری عناصر چهارگانه است که آن آتش و هوا و آب و خاک
است و آنها را با آنچه در میان اینهاست عالم سفلی

نیز محور

وعالم کون و فساد گویند و مرکب منقسم میشود به تام و غیر
تام مرکب تام آن بود که حفظ صورت خود کند مدتی
معتد به همچون معدنیات و نباتات و حیوانات
و غیر تام آن بود که این چنین نبود همچو ابر و برف و [illegible] و مانند
آن و هر یک از فلک منقسم میشود به بسیط و از آنها [illegible] به غیر
گویند و مختلف بسیط آن بود که هر نقطه که بآن
حرکت متحرک شود گرد مرکز آن فلک دوایر متساوی به
زوایای [illegible] و به احداث کند و بعبارت دیگر
از محیط آن فلک دوایر متساویه و به قسمت متساوی قطع
کند و مختلف آن بود که نه این چنین بود و ما منقسم میشود
بمفرده و مرکبه مفرده آن بود که از یک فلک صادر شود
و هر چه که مفرده بسیط است و هر مختلف مرکب است اما
هر بسیط مفرد نیست و هر مرکب مختلف نیست

در بیان احوال اجرام علوی و آن مشتمل است بر [illegible]

باب اول در بیان عدد افلاک کلیه و کیفیت ترتیب

آن بدانکه عالم همه یک کره است و مرکز آن مرکز
زمین و افلاک نه کره اند گرد یکدیگر در آمده اند
مانند توهای پیاز چنانکه سطح مقعر هر یک مماس سطح
محدب فلکی است که در جوف اوست از آن نه
افلاک یکی فلک الافلاک است که محیط جمله [illegible] است

و فلک اعظم و فلک اطلس نیز گویند و دوم فلک البروج است
و مجمع الثوابت در او بیند سیم فلک زحل است چهارم فلک
مشتری است پنجم فلک مریخ است ششم فلک الشمس است هفتم
فلک زهره است هشتم فلک عطارد است نهم فلک قمر است
و در مشهور ابتدای شمار از فلک قمر کنند پس فلک الافلاک
را فلک نهم خوانند و بفلک قمر منتهی شود فلکیات و در
جوف او عناصر چهارگانه اند اول کره نار که
سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است
دوم کره هوا که سطح محدب او مماس مقعر نار است سیم
کره آب و سطح مقعر هوا مماس محدب آنست چهارم
کره خاک است و این هر دو بمنزله یک کره اند چه
آب زمین را احاطه تامه نکرده است بلکه قریب ربع
از کره زمین ظاهر است چنانکه یک سطح مستدیر بر بعضی
مقعر هوا [illegible] هر دو کره محیط شده است و بلندیها
و پستیها که بر روی زمین است او را از کرویت
بیرون نمی برد چه بنسبت کره زمین قدر محسوس
ندارد و صورت افلاک و عناصر بسبب سطح بدین گونه است

فصل

هر دایره‌ای که سطح است و میان دوایر که افلاک در عرض

در بیان دوایر مشهوره از عظام و صغار و قوس‌های مشهوره

محیط هر دایره را سیصد و شصت قسم متساوی قسمت کنند

و قطر هر دایره را صد و بیست و هر قسم را ازین اقسام

متساوی قسمت کنند و هر یک را دقیقه گویند و

هر یک دقیقه به شصت قسم کنند و هر یک را ثانیه گویند و همچنین

ثانیه به ثالثه و ثالثه برابعه الی ما بقدر که حاجت افتد قسمت

کنند و هر قوس که کمتر از نود درجه باشد ازرا

تا نود تمام آن قوس گویند اول از دوایر عظام

مشهوره منطقه فلک اعظم است و آنرا معدل

النهار نیز گویند و دو قطب او را دو قطب عالم گویند

یکی که در جهت بنات النعش است قطب شمالی گویند و دیگر را

جنوبی دوم منطقه فلک ثوابت است و منطقه

البروج و فلک البروج نیز گویند و او تقاطع کند با معدل

النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند

سیوم دایره مارّه باقطاب اربعه است و آن عظیمه بود

که بر چهار قطب این دو منطقه گذرد و آن قوس

که ازین دایره در میان این دو قطب افتد آنرا میل کلی

گویند چهارم دایره [illegible] است و آن عظیمه بود که بر کوکب

درجه گویند و هر درجه را

گویند

دو منطقه میان

فلک

فلک البروج با مرکز کوکب بگذرد و قطب معدل النهار بگذرد

و قوسی که ازین دایره میان جزوی از فلک البروج و معدل

النهار افتد از جانب اقرب از میل اول آن جزو

گویند و قوسی که ازین دایره میان مرکز کوکب و معدل

النهار افتد از جانب اقرب بعد آن کوکب گویند

پنجم دایره عرض است و آن عظیمه بود که بر قطب

فلک البروج با مرکز کوکب و قطب معدل النهار بگذرد

و قوسی که ازین دایره میان جزوی از فلک البروج و معدل النهار افتد از جانب اقرب

میل ثانی آن جزو گویند و آنچه میان مرکز کوکب و منطقه

البروج افتد آنرا عرض آن کوکب گویند ششم

دایره افق است و آن عظیمه بود که یک قطب او سمت الراس

و دیگر قطب او سمت القدم و مراد از سمت الراس نقطه‌ای است از فلک

که چون خطی که از مرکز عالم بر استقامت قامت شخص بگذرد

بآن نقطه منتهی شود و مقابل او سمت القدم بود و این دایره فلک

را دو نیم کند یکی ظاهر و مرئی و آن نیمه بود که در جانب سمت

الراس و دیگری مخفی و غیر مرئی و آن نیمه که در جانب سمت

القدم بود و بدین دایره طلوع و غروب کواکب معلوم شود

و تنصیف معدل النهار کند بر دو نقطه یکی را نقطه مشرق

و مشرق اعتدال گویند و خطی که واصل میان این

دو نقطه است را خط مشرق و مغرب گویند و منطقه

البروج را تنصیف کند بر دو نقطه یکی را طالع و دیگری را

غارب و سابع گویند و قوسی ازین دایره که میان جدی

و دیگر را نقطه مغرب و مغرب اعتدال گویند

از فلک البروج مامر کوکب و میان نقطه مشرق افتد از جانب
اقرب ابرا سعه مشرق گویند و آنچه از این دایره میان جنوب
فلک البروج مامر کوکب و نقطه مغرب افتد ابرا سعه مغرب
گویند ششم دایره نصف النهار است و آن عظیم بود
که بر دو قطب افق و بر دو قطب معدل
النهار گذرد و افق را تنصیف کند بر دو نقطه یکی را
که بقطب شمالی نزدیکتر باشد نقطه شمال گویند و دیگری را
نقطه جنوب و خط واصل میان دو نقطه را خط نصف
النهار گویند و دو قطب او دو نقطه مشرق و مغرب باشد
و منطقه البروج را تنصیف کند بر دو نقطه یکی را که فوق الارض
است عاشر و وتد السماء گویند و دیگری را رابع و وتد الارض
گویند و نیز تنصیف کند هر یکی از این نصف ظاهر و نصف
خفی از معدل النهار او قوس از این دایره که میان قطب
معدل النهار و دایره ... میان قطب افق و دایره معدل
النهار افتد از جانب اقرب ابرا عرض بلد گویند هفتم
دایره مشرق و مغرب است و دایره اول السموت نیز گویند
و آن عظیم بود که بر دو قطب افق و بر دو قطب نصف النهار گذرد
و دو قطب این دایره دو نقطه شمال و جنوب باشد هشتم دایره
وسط سماء رویت است و آن عظیم بود که بر دو قطب فلک البروج
و بر دو قطب افق گذرد و دو قطب او دو نقطه طالع و غارب باشد
و او تنصیف کند هر یکی از نصف ظاهر و نصف خفی از فلک البروج
را و قوس از این دایره که میان افق و قطب فلک البروج و ما بین از

فلک

فلک البروج و قطب افق افتد از جانب اقرب ابرا
عرض اقلیم رویت گویند نهم دایره ارتفاع است و آن
عظیم بود که بر دو قطب افق گذرد و بر دو نقطه مفروضه
از فلک البروج و افق را قطع کند بر دو نقطه که این دو
نقطه را دو نقطه سمت گویند و ما بین سبب این دایره
را دایره سمتیه نیز گویند و خط واصل میان دو
نقطه را خط سمت گویند و قوس از این دایره
که میان نقطه مفروضه و افق افتد از جانب اقرب
ابرا ارتفاع آن نقطه گویند و قوسی از افق
که میان این دایره و دایره اول السموت افتد
از جانب اقرب ابرا از افق سمت آن نقطه مفروضه
گویند و سمت ارتفاع آن نقطه گویند و از دوایر صغار
مشهور مدارات میول است و مدارات یومیه
نیز گویند و آن صغاری بود موازی معدل که
مرتسم شود از حرکت نقطهای مفروضه مانند مراکز
کواکب و غیر آن بحرکت معدل و هر یکی را مدار آن
نقطه گویند که از حرکت او مرتسم شده باشد و از مدار
آن نقطه مرکز کوکب آنچه فوق الافق باشد قوس النهار
آن کوکب گویند و آنچه تحت الافق باشد قوس اللیل
او و آنچه میان افق و دایره میل که بنقطه مشرق و مغرب

که در واقع شود انرا تعدیل النهار آن کوکب گویند
و تفاضل میان هر یک از قوس النهار و قوس اللیل کوکب
و میان نصف الدور بقدر ضعف تعدیل النهار بود
و آنچه میان مرکز کوکب و افق واقع شود انرا دایر
گویند و مدارات عرض است و ان صغاری بود موازی
فلک البروج که مرتسم شود از حرکت نقطهای مفروضه بحرکت
فلک ثامن و مقنطرات است و ان صغاری بود موازی
افق آنچه فوق الافق است مقنطرات ارتفاع گویند و ان چه
تحت الافق است مقنطرات انحطاط گویند و از مقنطرات
یک مقنطره که مماس سطح ارض است انرا افق حسی گویند
و افق مذکوره را افق حقیقی و باقی [illegible] مشهوره را مانند
طول بلد و تقویم کوکب و امثال آن هر یک را در محل که
توقف اقتضا کند بیان کرده خواهد شد مقالت سیم در بیان
هیئت دو فلک اعظم و ثامن یعنی فلک الافلاک و فلک البروج
و کیفیت فلک بروج و ذکر شمه از حال ثوابت هر یک از این
دو فلک را محیط شده دو سطح متوازی که مرکز ایشان
مرکز عالم است و در فلک نهم هیچ ستاره نیست
و جمیع ثوابت در ثخن فلک هشتم مرکوزند و فلک نهم
در قرب شبانه روزی یک دوره تمام کند و حرکت
او از مشرق بمغرب است و فلک هشتم در هر هفتاد سال

یک درجه قطع کند چنانچه در بیست و هفت هزار و دویست سال یک دوره تمام
کند و حرکت او از مغرب بمشرق است و منطقه او چنانچه سبق ذکر یافت
با معدل النهار تقاطع کند بر دو نقطه یکی از انها که حرکت
بحرکت ثامن از و گذرد در جانب شمال شود آنرا اعتدال ربیعی
گویند و آن دیگر را اعتدال خریفی و غایت بعد میانه این
دایره یعنی میل کلی را با رصاد مختلفه یافته اند و بحسب رصد
ما بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه است و دو نقطه را
از فلک البروج که انجا غایت بعد است دو نقطه انقلاب خوانند
یکی را که در جانب شمالست نقطه انقلاب صیفی خوانند و ان دیگر
نقطه را انقلاب شتوی پس منطقه البروج باین چهار نقطه یعنی دو نقطه اعتدال
و دو نقطه انقلاب بچهار ربع منقسم شود و مدت مکث افتاب در
هر ربعی فصلی است از فصول چهارگانه مشهوره و بر هر یک از
ربع متلاصق ازین ارباع چهارگانه دو نقطه توهم کرده اند
که آن ربع بان دو نقطه به سه قسم برابر منقسم شود پس شش دایره
عرض گذرانیده اند یکی ازان شش بدو نقطه اعتدال و چهار
دیگر بچهار نقطه متوهم و لامحاله فلک البروج و سایر افلاک بل سایر
افلاک کلیا بسطوح موهومه این شش دایره و سطح دایره
با قطار اربعه بدوازده قسم برابر منقسم شود و هر یک ازین دوازده
قسم را برج گویند و طول هر برجی سی درجه است و عرض صد و هشتاد
درجه و سه ازین بروج و آن حمل و ثور و جوزا است ربیعی بود یعنی
مدت مکث افتاب درین سه برج فصل ربیع است و سه دیگر و آن
سرطان و اسد و سنبله است صیفی و سه دیگر و آن میزان و عقرب و قوس است

[illegible] از ربع [illegible]
[illegible] بروج [illegible]
[illegible]

خریفیه و سه باقی و آن جدی و دلو و حوت شتوی و جنوبی
کوکبی از حمل بثور و جوزا برین ترتیب حرکت کند گویند بر توالی
حرکت کرد و اگر بر خلاف این ترتیب حرکت کند گویند بر خلاف
توالی حرکت کرد و چون بروج را ابتدا از مغرب گرفته اند
حرکات عرضی همه بر توالی باشد و باید دانست که کواکب ثابته
از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست اما علمای این فن از آن
جمله یکهزار و بیست و دو ستاره را رصد کرده اند و مواضع آنها را
از فلک البروج تعیین کرده اند و از برای تعریف و تعیین این
کواکب چهل و هشت صورت توهم کرده اند چنانچه بعضی این
کواکب بعضی این صور واقع میشوند یعنی بر خطوطی که این صور
از این خطوط متوهم میشوند یا در میان این خطوط و آنها را
کواکب صور خوانند گویند کوکبی که بر سر فلان صورت است یا بر دست
راست اوست یا بر پای چپ اوست و در این میان بعضی
بیرون این صور واقع شوند و آنها را کواکب خارج صور
گویند و چون خواهند که این کواکب خارج را نسبت دهند گویند کوکبی
که [illegible] جنب فلان صورت است و این چهل و هشت
صور چهل و هشت گانه اند و بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج
و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و نامهای
بروج دوازده گانه از این صور گرفته اند باب چهارم در
هیئات افلاک نهگانه که سیاره خوانند. اما [illegible]
در فلک هر دو موازی السطحین یکی را ممثل گویند مرکزش
مرکز عالم بود و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را

خارج مرکز خوانند داخل ثخن این ممثل بود و مرکزش نقطه بود غیر مرکز عالم
لیکن منطقه اش در سطح منطقة البروج و سطح محدب او مماس محدب فلک
ممثل بود بر نقطه مشترکه و آنرا حضیض گویند و لاجرم از ممثل
بعد از افراز خارج مرکز دو کره مختلفة الثخن باقی ماند یکی محیط
بخارج مرکز و دیگری محاط خارج مرکز و رقت محیط از جانب
اوج بود و غلظتش از جانب حضیض و رقت و غلظ محوی
بر عکس و این دو کره را دو متمم گویند و شمس جرمی بود کری
مصمت مرکوز در ثخن فلک خارج مرکز چنانچه سطحش مماس
دو سطح خارج مرکز شود و نقطه هیئات افلاک کواکب علویه
یعنی زحل و مشتری و مریخ و فلک زهره بعینها مثل هیئت فلک
شمس است و هیچ تفاوت نیست الا در دو چیز یکی آنکه هر یک
از اینها را فلکیست مرکوز در ثخن فلک خارج مرکز او چنانچه
افتاد در ثخن خارج مرکز خود دیده تفاوت و این افلاک را تدویر
خوانند و هر یک از این کواکب چهارگانه مرکوز در تدویر
چنانچه سطح تدویر با کواکب بیک نقطه مماس شده اند دوم
آنکه منطقه خارج مرکز این کواکب نه در سطح منطقة البروج است
بلکه منطقة البروج را قطع کند بر دو نقطه متقاطع یعنی بر دو نقطه
که بر دو طرف قطری از اقطار فلک البروج اند و ذکر
این دو نقطه بعد از این خواهد آمد و فلک خارج مرکز را در این دو کوکب
غیر از [illegible] حامل گویند و هیئات فلک قمر بعینه مثل
هیئات افلاک کواکب چهارگانه است و تفاوت نیست الا
در دو چیز یکی آنکه در جوز فلک که حامل در ثخن اوست او را مائل گویند



منطقهٔ این فلک نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از سطح او
و حامل در یک سطح اند و ازین جهت این فلک را فلک [illegible] مائل
گویند و دوم آنکه [illegible] را فلکی دیگر بود متوازی السطحین محیط بفلک
که حامل در ثخن اوست و مرکزش مرکز عالم بود و منطقه‌اش در سطح
منطقة البروج و از افلاک جوزهر گویند و همین فلک عطارد
از جهت افلاک کواکب چهارگانه بدو چیز تفاوت دارد
یکی ~~مرکزش مرکز عالم~~ آنکه در عطارد فلکی که حامل در ثخن او
و آنرا مدیر گویند مرکزش غیر مرکز عالم است و منطقه‌اش در سطح منطقة
البروج نه بلکه با حامل در یک سطح اند دوم آنکه عطارد را فلکی [illegible]
دیگر است که مدیر در ثخن اوست بهمان طریق که حامل در ثخن مدیر
مدیر بنفسه محدبش [illegible] بر نقطه مشترکه و همچنین مقعرش [illegible] مقعر
و مرکزش غیر مرکز عالم است و منطقه‌اش در سطح منطقة البروج
است این فلک را ممثل عطارد گویند و لاجرم عطارد را
دو اوج [illegible] یکی مشترک میان ممثل و مدیر و از آن [illegible] گویند
و دیگر مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل گویند و [illegible]
حضیض بهمین طریق [illegible] و صور [illegible] افلاک [illegible]
گویند

صورت فلک زهره و [illegible]

صورت فلک عطارد

باب پنجم در حرکات افلاک کواکب سیاره حرکات این افلاک
بعضی از مغرب بمشرق و بعضی برعکس این اعنی از مشرق بمغرب
بود از آنجمله حرکات افلاک ممثله است و آن مساوی
حرکات ثوابت بود و با این حرکه جمیع ادوار حرکت کنند الا
اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس و آن هر شبانروزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه است و حرکات افلاک حامل در این
مر زهره را مساوی حرکه خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف
آن و زحل را هر شبانروزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه
و پنجاه و نه ثانیه و مریخ ~~[illegible]~~ [illegible] و اما
از مشرق بمغرب است از آنجمله حرکت مدیره عطارد است و آن مساوی
حرکه خارج مرکز شمس است و حرکه جوزهر قمر است و آن هر شبانروزی
سه دقیقه و یازده ثانیه است و حرکه مایل قمر است و آن هر شبانروزی
یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه است و اما تداویر چون
شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای ایشان بتوالی حرکه
کند اسفل بخلاف توالی حرکت کند چنانچه در متحیره است یعنی
پنج کوکب غیر قمر و اگر اعلا بخلاف توالی بود اسفل بر توالی
خواهد بود چنانچه در قمر است و اولی آنست که اعلا را اعتبار

کنند و حرکت تدویر قمر را در حرکات ثلثه ثمر نمی‌کنند و ثانی را در حرکات
غریب و حرکت تدویر را او که خاصه نیر گویند و آن مر قمر را در شبانروزی
سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه است و هر یکی از کواکب
علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بود که حامل او بود پس
در شبانه روزی حرکت تدویر زحل را ابنی پنجاه و هفت دقیقه و نه ثانیه بود
و مشتری را پنجاه و چهار دقیقه و نه ثانیه و مریخ را بیست و هفت دقیقه و چهل
و یک ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه و سه ثانیه بود و عطارد
را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه باب سیم در بیان
احوالی که عارض میشود سیارات را و آن چهار فصلست فصل اول
در آنچه کواکب را در طول عارض شود طول کوکب و تقویم کوکب
نیز گویند و آن قوسی بود از منطقة البروج میان اول حمل و موضع
کوکب در طول بر توالی و مراد بموضع کوکب در طول طرف خطی
بود که از مرکز عالم بمرکز کوکب گذرد و بفلک اعلی منتهی شود اگر
کوکب را عرضی نبود و الا نقطه تقاطع دایره عرضی بود
که بطرف خط مذکور گذرد با منطقة البروج یعنی آن نقطه یعنی
بطرف خط مذکور و این خط را خط تقویمی گویند و حرکتی که کوکب
بآن حرکت این قوس را قطع کند حرکت طولی و حرکت تقویمی گویند و جمیع
هر یک از سیارات را افلاک متعدد است و حرکات متشابه
گرد مرکز عالم نه لاجرم حرکت تقویمی سیارات مختلف است مثلا شمس را
دو فلک است ممثل و حرکت او متشابه است گرد مرکز خود که مرکز
عالم است و یکی خارج مرکز و حرکت او گرد مرکز عالم مختلف بلکه حول
مرکز خود متشابه است و قمر را چهار فلک است جوزهر دوم

و حرکت او متشابه حول مرکز عالم است و سیم حامل و حرکت او نیز گرد
مرکز عالم متشابه است اگر چه قیاس اقتضای میکند که حرکت او
گرد مرکز خود متشابه است اما برصد و حساب معلوم کرده اند
که حرکت او نیز گرد مرکز عالم متشابه است و این یکی از مشکلات این
فن است و چهارم فلک تدویر است و حرکت او حول مرکز عالم متشابه
نیست بلکه حول مرکز خود متشابه است و هر یک از علویه
و زهره را سه فلک است ممثل و حرکت او حول مرکز خود که مرکز
عالم است متشابه است و دوم فلک حامل و حرکت او نه متشابه
[struck-through line] حول مرکز خود است و نه
متشابه حول مرکز عالم بلکه حول نقطه متشابه است که از مرکز حامل
در جانب اوج بمقدار بعد مرکز حامل از مرکز عالم دورست
بر خط مار بمرکزین و این یکی از مشکلات
این فن است و سیم فلک تدویر است و حرکت او نیز حول مرکز
عالم متشابه نیست بلکه حول مرکز خود متشابه است و عطارد را
چهار فلک است ممثل و حرکت او متشابه است گرد مرکز خود که گرد
مرکز عالم و سیم حامل و حرکت او نه متشابه است گرد مرکز
خود است و نه گرد مرکز عالم و نه گرد مرکز مدیر بلکه گرد نقطه
متشابه است که در منتصف ما بین مرکز عالم و مرکز مدیر است
و بعد آن نقطه از مرکز مدیر و بعد مرکز حامل است از مرکز
مدیر و این یکی دیگر از مشکلات این فن است و در بحره
این نقطه را که حرکت حامل گرد او متشابه است مرکز

که مرکز عالم است و دوم مدیر و حرکت او
متشابه است گرد مرکز خود

که در مرکز عالم و جهت سیارات را او که تقویم نسبت بمرکز عالم محسوب بود
اهل این فن برای ضبط تقاویم ایشان اوساط و تعدیلات ایشان
کرده اند و وسط در غیر قمر قوسی بود از ممثل محصور میان اول
~~حمل و طرف خط وسطی بر توالی~~ و در قمر ... از منطقه مایل
همان نقطه محاذی اول حمل
و طرف خط وسطی بر توالی از مرکز عالم بیرون آید بموازات خطی که از مرکز خارج مرکز
گذرد و در متحیره خطی بود که از مرکز عالم بیرون آید بموازات خطی
و مراد بخط وسط در قمر خطی
بود که از مرکز عالم بمرکز تدویر قمر
که از مرکز معدل المسیر بمرکز تدویر گذرد و خطی که خط وسطی
گذرد و منطقه مایل منتهی شود
با آن مرکز این دو قوس وسط را قطع کنند و که وسط خوانند و در شمس
و در شمس خطی بود که صح
و متحیره سوای عطارد بمقدار مجموع حرکت ممثل و حرکت خارج
مرکز است و در قمر بمقدار فضل حرکت حامل بر توالی بر مجموع حرکت
جوزهر و مایل بر خلاف توالی و در عطارد بمقدار فضل
مجموع حرکت ممثل و حامل بر توالی بر حرکت مدیر بر خلاف توالی
و اما تعدیلات شمس را جز یک تعدیل نبود و آن قوسی بود
از ممثل میان طرف خط وسطی و میان خط تقویمی و مادام
که شمس در نصف هابط بود یعنی از اوج بحضیض رود تعدیل
را از وسط نقصان باید کرد تا تقویم حاصل شود و اما مادام
که در نصف صاعد بود یعنی در نصف مقابل تعدیل را بر وسط باید
افزود تا تقویم حاصل شود و از این شکل تصور آنچه گفتیم آسان
اول حمل شود و در متحیره نیز بشکل این

تعدیل حقیقی افقی جمله حرکات حامل ایشان نیز حول مرکز عالم
متشابه نیست پس قوسی از ممثل که محصور میان خط وسطی
و خطی که از مرکز عالم ... مادام که مرکز تدویر در نصف هابط
بود یعنی از اوج بحضیض رود از وسط نقصان باید کرد
و مادام که مرکز تدویر در نصف صاعد بود یعنی از حضیض باوج
رود بر وسط باید افزود تا مرکز معدل حاصل شود و در عطارد
اوج و حضیض مدیر را اعتبار باید کرد و در قمر آن تعدیل حقیقت
نیست چه حرکت حامل او حول مرکز عالم متشابه است و بازای قمر
و متحیره را تعدیل دیگر است که موجب آن تدویر بود و
آنست که موقع خطی که از مرکز عالم بمرکز تدویر گذرد
و ما آنرا خط مرکز معدل گوییم در قمر بمجرد معرفت وسط
او معلوم میشود و در متحیره بوسیله تعدیلی که سبق ذکر یافت
معلوم میشود اگر همین خط بمرکز کوکب نیز گذشتی در
استخراج تقویم بتعدیل دیگر حاجت نبودی چه همان خط بعینه
تقویمی ... اما این خط بمرکز کوکب نمیگذرد مگر در دو حالت
یکی آنکه کوکب در ذروه مرئیه باشد دوم آنکه کوکب در حضیض مرئیه باشد
و مراد بذروه و حضیض مرئیه دو نقطه تقاطع خط مذکور است
با محیط تدویر آنکه دورتر است از مرکز عالم ذروه مرئیه گویند
و آنکه نزدیکتر است حضیض مرئیه گویند و کوکب چون بحرکت
تدویر حرکت میکند از ذروه و حضیض مرئیه تزایل میکند و لا
محاله خط تقویم با خط مرکز معدل بزاویه بمحیط میشوند و آن
زاویه بنسبت قرب و بعد مرکز تدویر از مرکز عالم مختلف میشود

بمرکز تدویر گذرد و آنرا تعدیل ثالث گویند صح

مرکزم

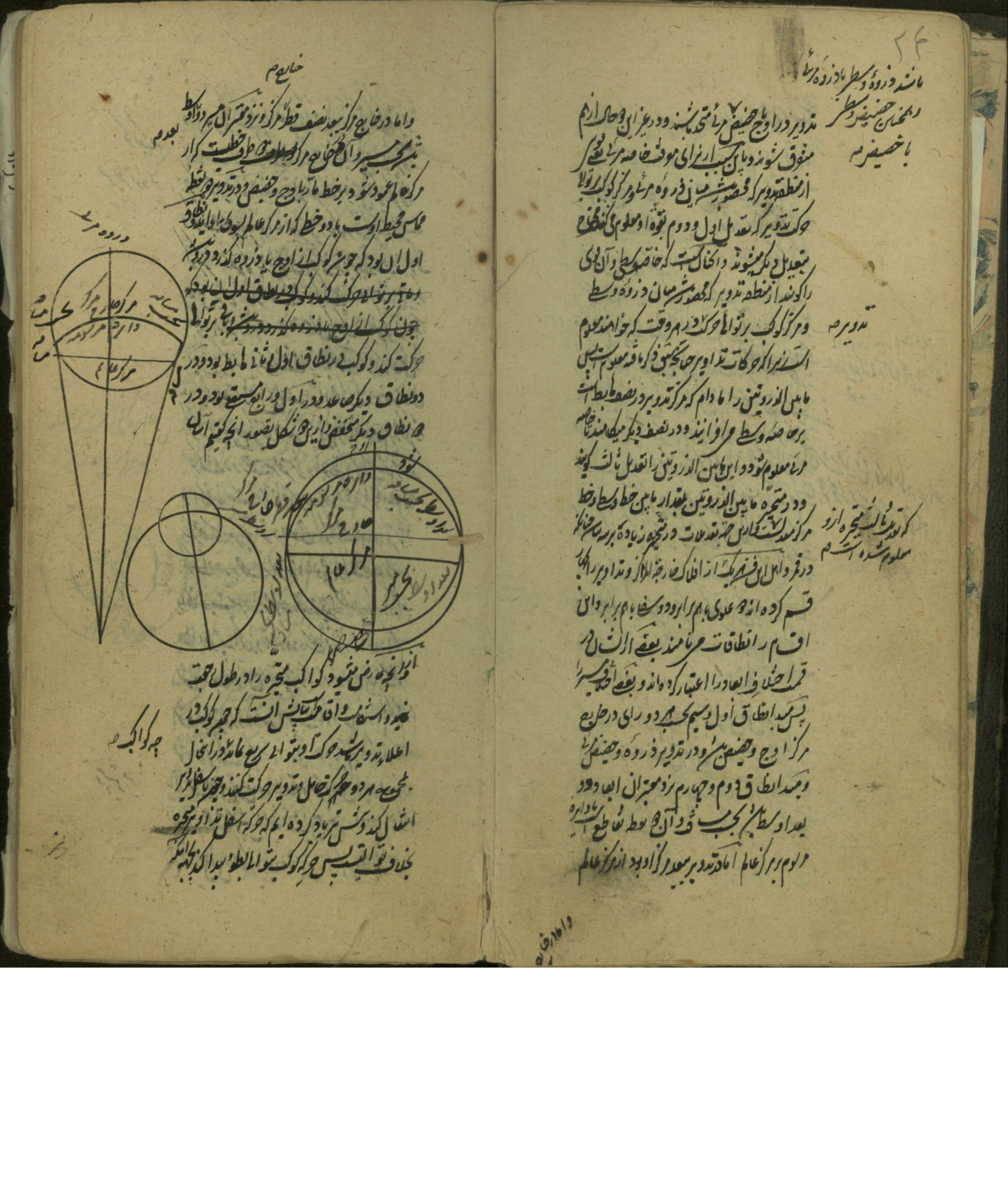
لاجرم مرکز تدویر را در اوج حامل فرض کرده اند و مقدار
آن زاویه را بحسب بودن کوکب در هر جزوی از اجزای
تدویر استخراج کرده اند و آنرا تعدیل اول و تعدیل [illegible]
نامیده اند و باز زوایای آن زاویه را بسبب بُعد دیگر از
مرکز تدویر از مرکز عالم بحسب هر جزوی از اجزای حامل استخراج
کرده اند و آنرا تعدیل دوم نامیده اند و آنرا با تعدیل
اول جمع میکنند و آن مجموع را تعدیل معدل می نامند و در
قمر مادام که در نصف هابط بود از تدویر یعنی از ذروه
بحضیض رود تعدیل معدل را از وسط نقصان میکنند
و مادام که در نصف صاعد بود یعنی در نصف دیگر
بر وسطی او افزایند تا تقویم حاصل شود چه اعلای تدویر قمر
بخلاف توالی حرکت میکند و اسفل بتوالی و در متحیره مادام
که کوکب در نصف هابط بود از تدویر تعدیل معدل را بر
مرکز می افزایند و مادام که در نصف صاعد بود از مرکز
معدل نقصان میکنند تا تقویم حاصل شود چه اعلای تدویر
متحیره بتوالی حرکت میکند و اسفل بخلاف توالی و از این شکل
تصور آنچه گفتیم آسان میشود

معدل

و بعضی مرکز تدویر متحیره را در بعد اوسط از حامل فرض کنند و معنی
بعد اوسط را در این فن دو بیان خواهم کرد و در حالی که او
که مماس خطی یعنی خط [illegible] و حامل مرکز معدل او واقع شود بحسب
بودن کوکب در یکیک جزو از اجزاء تدویر استخراج کنند و آنرا
تعدیل اول و تعدیل [illegible] خوانند و هر یک از زیاده و نقصان کم
شدن زاویه مذکوره را بسبب قرب و بعد مرکز تدویر از
مرکز عالم بحسب هر جزوی از اجزای حامل استخراج کنند و آنرا تعدیل
ثانی گویند و تعدیل اول را معدل کنند و محصل معدل بطریق
مذکور تقویم استخراج کنند و این مشهورتر لکن ما در زیج جدید
طریقه اول اختیار کرده ایم بنا بر آنکه در عمل اظهر می نمود و باید
دانست که هرگاه که حرکت مرکز کره گرد نقطه معین باشد البته قطری
از اقطار آن کره همیشه محاذی آن نقطه خواهد بود و چون
حرکت مرکز هر یک از تداویر متحیره گرد مرکز معدل المسیر است
لاجرم قطری از اقطار هر یک همیشه محاذی مرکز معدل المسیر است
و چون حرکت مرکز تدویر قمر گرد مرکز عالم متشابه است بایستی که
قطری از اقطار او همیشه محاذی مرکز عالم بودی اما اصحاب
و حساب معلوم کرده اند که محاذات قطر او بنقطه ایست
که بعد او از مرکز عالم در جانب حضیض مثل بعد مرکز حامل است
از مرکز عالم در جانب اوج و این نقطه را نقطه محاذات گویند
و دو طرف این قطر را که در متحیره محاذی مرکز معدل المسیر است
و در قمر محاذی نقطه محاذات است آنکه دورتر است ذروه وسطی گویند
و آنکه نزدیکتر است حضیض وسطی و از آنچه گفتیم لازم می آید که قمر را

و این تعدیل را با تعدیل
اول جمع کنند و این مجموع را اصـ
طلاح [illegible]

و در عمل زیج نو عطا که در بعد اوسط
چنین [illegible] بتقویم استخراج
تقویم مشکل است



ماند و ذروهٔ وسطی با ذروهٔ مرئی
و همچنان حضیض وسطی
با حضیض مرئی

تدویر در اوج و حضیض مرئی متحد باشند و در غیر این دو حال از هم
منفرق شوند و بدین سبب از برای موافقت ذروهٔ مرئی بعضی
از منطقهٔ تدویر که محصور میان ذروهٔ مرئی و مرکز کوکب بود تا لا
حرکت تدویر که تعدیل اول و دوم بقوهٔ او معلوم می‌کنند خروج
بتعدیل دیگر میشوند و آنچنان است که خاصهٔ وسطی و آن قوسی
را گویند از منطقهٔ تدویر که محصور میان ذروهٔ وسطی
و مرکز کوکب بر توالی حرکت در هر وقت که خواهند معلوم
است زیرا که حرکات تدویر حاجت تحقیق ذکر مافقه معلوم است پس
ما بین الذروتین را مادام که مرکز تدویر در نصف هابط است
بر خاصهٔ وسطی می‌افزایند و در نصف دیگر میکاهند تا خاصه
مرئی معلوم شود و این ما بین الذروتین را التعدیل ثالث گویند
و در متحیره ما بین الذروتین بمقدار ما بین خط وسط و خط
مرکز معدل است و این جمله تعدیلات در متحیره زیاده بر سه است چنانکه
در قمر و اهل این فن هر یک از افلاک خارجة المراکز و تداویر را بچهار
قسم کرده اند دو علوی با هم برابر و دو سفلی با هم برابر و این
اقسام را نطاقات می‌نامند بعضی از ایشان در
قسمت اختلاف ابعاد را اعتبار کرده اند و بعضی اختلاف سیر را
پس مبدا نطاق اول و سیم بحسب هر دو رای در خارج
مرکز اوج و حضیض بود و در تدویر ذروه و حضیض مرئی
و مبدا نطاق دوم و چهارم نزد معتبران ابعاد دو
بعد اوسط است بحسب دو آن دو نقطه تقاطع است با دایره
مرسوم بر مرکز عالم اما در تدویر بعد مرکز او بود از مرکز عالم

خارج مرکز

و اما در خارج مرکز بعد نصف قطر مرکز و نزد معتبران اختلاف سیر دو اوسط
بعد مرکز
بین محیط سیر و آن در خارج مرکز نقطه ایست که بر طرف خطیست که از
مرکز عالم عمود شود بر خط مار با اوج و حضیض و در تدویر دو نقطه
مماس محیط اوست با دو خطی که از مرکز عالم بسوی او بیرون آید و نطاق
اول آن بود که چون کوکب از اوج یا ذروه بگذرد در بعد
~~... بر توالی حرکت کند و کوکب در نطاق اول ... بود~~
~~چون کوکب از اوج ... ذروه ... بر توالی~~
حرکت کند و کوکب در نطاق اول و ثانی هابط بود و در
دو نطاق دیگر صاعد و در اول و رابع مستقیم بود و در
دو نطاق دیگر منخفض و از این شکل تصور آنچه گفتیم آسان است

و از آنچه عارض میشود کواکب متحیره را در طول جهت
بعید و استقامت و اقامت سبب آن است که جرم کوکب در
اعلای تدویر باشد حرکت او بتوالی بروج نماید و در اسفل
مجموعه هر دو حرکت حامل و تدویر حرکت کند و چون در اسفل تدویر
انتقال کند و پیش تر یاد کرده ایم که حرکت اسفل تدویر متحیره
بخلاف توالی است پس حرکت کوکب بتوالی ابطو ...

چه کواکب

کوکب ص
سریعتر شود ص

در این حال کوکب بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکه تدویر
بخلاف توالی حرکت کند و هر چند بحضیض نزدیکتر بود
حرکه تدویر بخلاف توالی حرکت کند و فضل اندکتر بود
و کوکب بطی السیر نماید اما چندین بود حرکه مرکبه کوکب بتوالی است
کوکب را مستقیم گویند تا گاهی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت
حامل بتوالی متعادل کند و کوکب چند روز چنان نماید که
یکی ایستاده است و در این حال کوکب را مقیم گویند و بعد
ازین حرکه تدویر بخلاف توالی زیاده آید از حرکه حامل بتوالی
و کوکب بمقدار فضل بخلاف توالی حرکت کند و در این حال
کوکب را راجع گویند و بعد ازین هر چند بحضیض نزدیکتر بود
حرکت او در رجعت سریعتر شود تا بوقتی که کوکب بحضیض رسد
و آنجا غایت سرعت او بود در رجعت و چون از حضیض گذرد
~~رجعت سریعتر شود تا وقتی که بحضیض نزدیک شود~~
~~حرکت او در رجعت سریعتر شود تا وقتی که کوکب بحضیض رسد~~
~~بالغایت سرعت او بود در رجعت و چون از حضیض گذرد~~ در رجعت
بطوء پیدا کند و تا آن رود بطی‌تر شود تا آنگاه که مقیم
شود و بعد از آن مستقیم شود و تا رود در استقامت سریعتر
شود تا بذروه رسد و حال او عود کند و از آنچه گفتیم معلوم
شود که کوکب در یکدوره تدویر دو بار مقیم شود یکبار بعد از استقامت
و یکبار از رجعت و این موضع را از تدویر مقام اول گویند و دیگری
بعد از رجعت و پیش از استقامت و این موضع را مقام ثانی گویند
و مابین فضل را بعد از ابعد مابین المراکز و مقادیر اقطار

و بیشتر ص

شمس ص

تا در اخذ حساب کنیم پس میگوییم بعد مرکز خارج شمس از مرکز
عالم باجزائی که نصف قطر خارج مرکز شصت درجه باشد
دو درجه و یک دقیقه و بیست و نه ثانیه است و بعد مرکز حامل قمر از
مرکز عالم باجزائی که نصف قطر حامل شصت درجه است ده درجه و
سه دقیقه است و بهمین اجزاء نصف قطر تدویر قمر پنج درجه
و دوازده دقیقه است و بعد مرکز حامل زحل از مرکز عالم زحل
را سه درجه و بیست و نه دقیقه است و مشتری را دو درجه
و چهل و هشت دقیقه است و مریخ را شش درجه و چهارده
دقیقه است و زهره را یک درجه و دو دقیقه است اما عطارد
را بعد مرکز حامل او از مرکز مدیر سه درجه است و همچنین
بعد مرکز مدیر از مرکز معدل المسیر و بعد مرکز معدل المسیر
از مرکز عالم هر یک سه درجه اند لکن مدیر مرکز حامل را گرد
مرکز خود حرکت کند متحد بر مداری که از آمد از مرکز
حامل خواهند پس لازم آید که مرکز حامل گردد و در یکدوره
بر مرکز معدل المسیر منطبق شود و در این حال بعد او از مرکز
عالم سه درجه شود و یکبار منقاطر شود و در این حال بعد
او از مرکز عالم نه درجه شود و در سایر احوال میان
سه درجه و نه درجه بود و جمیع این مقادیر که بیان کردیم
باجزائیست که نصف قطر حامل بآن اجزاء شصت درجه
باشد و بهمین اجزاء نصف قطر تدویر زحل شش درجه
و پنجاه و یک دقیقه است و مشتری را یازده درجه و چهل
و هشت دقیقه است و زهره را چهل و سه درجه و ده دقیقه

عالم بر یک فراز تند پار شرانست
که بعد مرکز حامل او از مرکز ص

است و مریخ را سی و نه درجه و چهل و سه دقیقه است و عطارد را
بیست و دو درجه و سه دقیقه است و چون این مقادیر که مذکور شد
بحسب رصدهاست بعضی موافق با رصد سابق و بعضی مخالف

فصل دویم در بیان احوالی که عارض شود

کواکب را در عرض شمس را هیچ عرض نیست زیرا که منطقه
ممثل او و خارج مرکز او چنانچه سبق ذکر یافته هر دو در سطح
منطقة البروج‌اند و باقی کواکب از منطقة البروج گاهی
بشمال میل کنند و گاهی بجنوب بجهت آنکه مناطق
حوامل ایشان متقاطع فلک البروج‌اند بر دو نقطه
و آن دو نقطه را جوزهرین و عقدتین گویند و در علویه
و قمر یکی را که چون مرکز تدویر کواکب از وی گذرد شمالی شود
از منطقة البروج راس گویند و آن دیگر را ذنب و در سفلیین
توقف در راس و ذنب بوجه مذکور نتوان کرد بنابر
نکته که درین زودی معلوم خواهد شد پس گوییم راس
زهره عقده [illegible] بود که چون از وی گذرد باوج متوجه
شود و راس عطارد عقده بود که چون از وی گذرد
بحضیض متوجه شود و ذنب هر یک مقابل راس بود و دایره
که بر سطح فلک اعلی حادث شود از توهم قطع مناطق
حوامل مرکز علم را افلاک مایله گویند و غایت میل
قمر را پنج درجه است و زحل را دو درجه و نیم و مشتری
را یک درجه و نیم و مریخ را یک درجه و ثلث و زهره را سه
درجه و عطارد را سه ربع درجه است و این میل در قمر

شمالی صح

ثابت است بلکه فلک مایل ایشان منطبق شود بر سطح منطقة
البروج در وقتی که مرکز تدویر سفلیین بیکی از دو نقطه جوزهر
میرسد و چون مرکز تدویر از جوزهر میگذرد میل میکند
نصف فلک مایل آن نصفی که مرکز تدویر در وی است اما
زهره را بشمال و عطارد را بجنوب و این
میل متزاید میشود تا آنگاه که مرکز تدویر بمنتصف ما بین العقدتین
رسد و آنجا غایت میل باشد و بعد از آن میل متناقص
میشود تا آنکه که فلک مایل باز منطبق شود بر منطقة البروج
و مرکز تدویر بجوزهر دیگر رسد بعد از آن حالت اول
عود کند و از آنچه گفتیم لازم می‌آید که مرکز تدویر زهره همیشه
شمالی باشد از فلک البروج و مرکز تدویر عطارد همیشه جنوبی
و قمر را بجز این میل عرض نیست زیرا که مناطق مایل و حامل
و تدویر او هر سه در یک سطح‌اند و متحیره را عرض دیگر است و آن
چنان است که قطر مار بذروه و حضیض اینها در سطح مایل
نیست اما در علویه مگر وقتی که مرکز تدویر در یکی از دو نقطه
راس و ذنب باشند و چون مرکز تدویر از راس گذرد
ذروه میل بجنوب کند از سطح مایل و حضیض میل بشمال
کند مایل و این میل متزاید میشود تا آنگاه که مرکز تدویر
بمنتصف ما بین العقدتین رسد بعد از آن متناقص میشود
تا وقتی که مرکز تدویر بذنب رسد و درین حال قطر تدویر
باز در سطح مایل درآید و چون مرکز تدویر از ذنب
گذرد ذروه میل کند بشمال و حضیض بجنوب و همچنین

و در سفلیین ثابت نیست صح

از سطح صح

متزاید میشود تا وقتی که مرکز تدویر بر منتصف ما بین العقدتین رسد
و بعد از ان متناقص میشود تا انگاه که مرکز تدویر باز بر راس
رسد و قطر تدویر باز در سطح مایل درآید و بعد از ان
حالت اول عود کند و از انچه گفتیم لازم می آید که ذروه
همیشه از میل در جانب منطقة البروج میل حضیض در خلاف
انجانب و اما در عطارد وقتی که مرکز تدویر در منتصف ما بین
العقدتین بود و ان اوج و حضیض عطارد است و چون مرکز
تدویر از اوج گذرد ذروه میل کند و ذروه میل کند
اما زهره را بشمال و عطارد را بجنوب و میل حضیض
بخلاف این بود و این میل متزاید میشود تا انگاه که
مرکز تدویر بعقده رسد و انجا غایه میل قطر مار بذروه
و حضیض بود بعد از ان متناقص شود تا وقتی که مرکز
تدویر بحضیض رسد و قطر تدویر باز منطبق شود بر سطح
مایل و بعد از ان باز ذروه میل کند اما زهره را بجنوب
و اما عطارد را بشمال و متزاید میشود تا در عقده دیگر که ذنب است
رسد باز متناقص میشود تا انگاه که مرکز تدویر باوج
رسد و حالت اول عود کند و این عرض را میل ذروه
و حضیض گویند و غایت این میل مر زحل را نیم درجه
و مشتری را دو درجه و چهل و شش دقیقه و مریخ را دو درجه
و پنجاه دقیقه و زهره را دو درجه و نیم و عطارد را
شش درجه و ربع و علویه را غیر انچه ذکر کردیم
عرض دیگر نبود و سفلیین را عرض دیگر هست و ان حبات

که قطعا مابین البعدین اوسطین این دو که مقاطع قطر مار بذروه
و حضیض است بر قوایم در سطح فلک مایل نبود مگر وقتی که
مرکز تدویر سفلیین در یکی از دو نقطه راس و ذنب باشد
و چون مرکز تدویر سفلیین از راس گذرد طرف متاخر در طلوع
ازین قطر و آنرا طرف مسائی گویند از سطح مایل بشمال
میل کند و طرف مقدم که آنرا طرف صباحی گویند بجنوب
و این میل متزاید میشود تا انگاه که مرکز تدویر بمنتصف ما بین
العقدتین رسد و انجا اوج زهره بود و حضیض عطارد
بعد از ان میل متناقص میشود تا وقتی که مرکز تدویر بذنب رسد
و قطر مار بالبعدین در سطح مایل درآید و چون مرکز تدویر
از ذنب گذرد و طرف مسائی بجنوب میل کند و طرف
صباحی بشمال و متزاید میشود تا انگاه که در منتصف ما بین
العقدتین رسد بعد از ان متناقص میشود تا مرکز تدویر باز
براس رسد و قطر در سطح مایل درآید بعد از ان حالت اول
عود کند و این عرض را عرض وراب و انحراف والتوا
گویند و غایت این مر زهره را سه درجه و نیم و عطارد را
هفت درجه است و این فصل اندکی مواضع اوجات و جوزهرات
که بحرکت ثوابت متحرک اند ختم کنیم پس گوییم در تاریخ
اول محرم سال هشتصد و چهل و یکم از هجرت رسول صلعم که تاریخ
جدید را بران وضع کرده ایم اوج شمس در دو درجه بیست
و شش دقیقه سرطان بوده و اوج زحل در نوزده درجه
و پنجاه و شش دقیقه سرطان و اوج قوس و اوج مشتری در بیست درجه

وسی و نه دقیقه سنبله و اوج مریخ در بیست و یک درجه و هشت دقیقه
اسد است و اوج زهره در بیست و دو درجه و بیست
و هفت دقیقه جوزا و اوج عطارد یعنی اوج [illegible]
مدیر او در چهار درجه و بیست و هشت دقیقه ثور است
اما جوزهرات راس زحل مقدم است بر اوج او
بصد و پنجاه درجه و ذنب او متأخر است از اوج او
بسی درجه و راس مشتری مقدم است بر اوج او بهشتاد
و دو درجه و راس مریخ مقدم است بر اوج او بنود
و چهار درجه و راس زهره مقدم است بر اوج او بنود
و پنج درجه و راس عطارد متأخر است از اوج او بنود
درجه و این همه که یاد کردیم بحسب رصد ایلخانی است فصل
سیم در بیان احوالی که عارض میشود کواکب را در
طول و عرض با هم کوکب قریب بارض خصوصا
قمر را گاه چنان میشود که مواضع حقیقی کواکب
مخالف مواضع مرئی میشود هم در طول و هم در عرض
مثلش آنست که خط از مرکز عالم بمرکز کوکب متقاطع
میکند با خطی که از موضع ناظر بمرکز کوکب بیرون رفته است
و این زاویه تقاطع را زاویه اختلاف منظر گویند و صورت اینست

خارج مر

و ارتفاع مرئی کواکب بقدر این زاویه از ارتفاع حقیقی کمتر شود
و این وقتی است که کوکب بر سمت الراس نباشد هر دو خط بر یکدیگر
منطبق میشوند و هر چند کواکب از سمت الراس دورتر و با افق
حسی نزدیکتر باشند اختلاف منظرش بیشتر باشد
و غایتش وقتی بود که کوکب را افق حسی بود و چون دو دایره
عرض که از قطبین بموضع حقیقی کوکب گذرد و آن طرف خطی
بود که از مرکز عالم بمرکز کوکب گذشته منتهی شده باشد بسطح
فلک الاعلی و دیگری بموضع مرئی کوکب و آن طرف دیگر خطی
بود که از مرکز عالم بمرکز کوکب بموازات خطی که از موضع
ناظر بمرکز کوکب بیرون گذرد و بیرون آمده منتهی شده باشد
بسطح فلک الاعلی گاه باشد که این هر دو دایره عرض بر یکدیگر
منطبق شوند و آن وقتی بود که کوکب بر دایره وسط
السماء رؤیت شود و در اینجا کوکب را اختلاف طول
نبود و موضع مرئی کوکب در طول بعینه موضع حقیقی کوکب
بود در طول و آنچه از دایره عرض میان موضع حقیقی
و موضع مرئی بود و آن در اینجا بعینه اختلاف منظر است
آن را اختلاف عرض گویند و گاه باشد که این دو دایره متقاطع
شوند و فلک البروج را هر یک بر نقطه دیگر قطع کنند و در اینجا
موضع مرئی کوکب در طول غیر موضع حقیقی کوکب بود در طول
و قوسی از منطقة البروج که میان این دو دایره عرض باشد
آن را اختلاف طول گویند و عرض مرئی گاه باشد که مساوی
عرض حقیقی باشد و گاه باشد که کمتر از عرض حقیقی بود و هر یک از این

که اگر بر سمت الراس باشد هر

قطع

مرئی و

زیاده و کمی را اختلاف عرض گویند و کمال این اختلاف آنقدر که
کوکب بر منطقة البروج بیش و منطقة البروج بمثل آن که اکثر
باشد و در این حال کوکب را اختلاف نبود و اختلاف منظر بعینه
اختلاف طول است فصل چهارم در بیان احوالی
که عارض میشود کواکب را در اوضاعی که نسبت با یکدیگر دارند
از جمله احوالیست که قمر را ایشان عارض میشود و آن
چنانست که قمر جرمی کثیف صقیل است و از مقابله آفتاب کسب نور میکند
و چون کره او از آفتاب خردتر است و فروتر همیشه قریب بیک نیمه
او که مواجه شمس است مضی بود و قریب بیک نیمه او مظلم و در
اجتماع نیمه مظلم او بطرف ما بود و از ضوء او هیچ ننماید
و این حال را محاق گویند و چون از اجتماع بگذرد و دوازده
درجه تخمینا از آفتاب دور شود قدری از نصف مضی نمایان
شود و آنرا هلال گویند و تا میرود مقدار مرئی از نصف مضی
زیاده میشود تا چون بمقابله آفتاب رسد نصف مضی تمام
مواجه ما شود و آنرا بدر گویند و چون از مقابله بگذرد
قدری از نصف مضی نمایان شود تا میرود مقدار مرئی
از نصف کم میشود تا چون باز باجتماع رسد نصف مضی
هیچ ننماید و نصف مظلم تمام مواجه ما شود و محاق شود
بعد از آن حالت اول عود کند و انواع صورت تصورات
اوضاع اشکال شود

عرض ح

مضیء

و اگر اجتماع در حوالی یکی از دو عقده راس یا ذنب واقع شود
قمر میان بصر و آفتاب حایل شود و روی آفتاب را بپوشاند و این حال
را کسوف و آفتاب گرفتن گویند گاه بتمامی بپوشد چنانچه
از آفتاب هیچ نماند و این را کسوف کلی گویند و گاه پاره
را از وی بپوشد و این را کسوف جزوی گویند و تیرگی که بر
روی آفتاب بماند آن رنگ ماه باشد و اول گرفتگی
از جانب غربی آفتاب پیدا شود و از همین جانب ابتدا
انجلا باشد و اگر استقبال در حوالی یکی از دو عقده
واقع شود زمین میان ماه و آفتاب حایل شود و مانع
از وصول ضوء آفتاب بماه پس ماه برنگ اصلی خود نماید و این حال
را خسوف و ماه گرفتن گویند و خسوف گاه کلی باشد و گاه
جزوی و خسوف و انجلا هر دو از جانب شرقی ماه پیدا شوند
بر عکس کسوف و بباید دانست که آفتاب همیشه متوسط بود
میان اوج قمر و مرکز تدویر او بیانش آنست که اوج و مرکز تدویر
قمر هر گاه که با مرکز شمس در یک نقطه از فلک البروج مثلا در اول حمل
مجتمع شوند مرکز تدویر بحرکت حامل او در شبانروزی بیست و چهار درجه
و بیست و دو دقیقه بتوالی حرکت کند و مایل با جوزهر اوج را بخلاف
توالی برند و مرکز تدویر را نیز رد کنند بمقدار حرکت خود یعنی
یازده درجه و دوازده دقیقه پس بعد مرکز تدویر از
شمس سیزده درجه و ده دقیقه ماند و چون شمس پنجاه و نه دقیقه
بتوالی حرکت کند بهمین مقدار از مرکز تدویر دور گیرد و از اوج
دورتر شود و میان او و هر یک از اوج و مرکز تدویر دوازده

درجه و یازده دقیقه شود و از اینجهة حرکت حامل را بعد مضاعف
گویند یعنی بعد مرکز تدویر را از مرکز شمس چون مضاعف کنند
بعد مرکز تدویر باشد از اوج و از آنچه گفتیم لازم می‌آید
که مرکز تدویر همیشه در اجتماع و در استقبال در اوج
باشد و در تربیع شمس در حضیض بود و در هر ماهی دو بار باوج
رسد و دو بار بحضیض و مثل این توسط اوج مدیر عطارد
را باشد میان مرکز تدویر او و اوج حامل او و سبب آنست
که هرگاه که مرکز تدویر با هر دو اوج مجتمع شود بعد از آن
مرکز تدویر که حامل بمقدار ضعف حرکت مرکز شمس بتوالی
حرکت کند و مدیر اوج حامل را بقدر حرکت مرکز شمس
بخلاف توالی برد و مرکز تدویر را نیز بهمین مقدار رد کند پس
بعد اوج مدیر از هر یک از اوج حامل و مرکز تدویر بمقدار
مرکز شمس ماند و از آنچه گفتیم لازم آید که مرکز تدویر از آن زمان که
از اوج مدیر مفارقت کند تا باز باو مقارنت کند دو بار
باوج حامل و دو بار بحضیض او رسد و از جمله احوالیست
که متحیره را با شمس عارض شود و آن چنانست که بعد مراکز
علویه از ذروه تداویر همیشه مثل بعد مراکز تداویر اوراست از مرکز
شمس یعنی بجهت احتراق علویه در ذروه باشد و در وسط
استقامت و مقابله در حضیض باشد در وسط رجوع و ازینجهت
بعد میان مریخ و شمس در مقارنه و حال آنکه در ذروه باشند
بیشتر بود از بعد میان این دو در مقابله و حال آنکه شمس
مریخ در میان است چه ذراع بعد و اجرام بیان کرده اند

که قطر تدویر مریخ از قطر ممثل شمس بانگاه بیشتر مریخ اعظم علویست و چون شمس
از علویه اسرع است با هر کدام که مقارن شود بعد از
مقارنت او بسوی مشرق او رسد و آن کوکب در صباح از جانب
مشرق نمایان شود و کوکب را در اینحال مشرق گویند تا آن
زمان که شمس از و بنصف دور درجه دور شود و بنزد بعضی تا آن
زمان که بنود درجه شود و بعد از آن او را مشرق نگویند
و چون شمس از جانب مغرب بکوکب نزدیک شود و بعد
میان ایشان کمتر از نود درجه ماند نزد بعضی و کمتر
از نصف درجه ماند نزد بعضی کوکب را در اینحال مغرب گویند
تا آن زمان که با شمس مقارن شود بعد از آن حالت اول
عود کند اما سفلیین را مرکز تدویر ایشان همیشه مقارن مرکز
شمس است یعنی خط وسط سفلیین با خط وسط شمس همیشه مقارن
باشد و سفلیین در اوسط استقامت و رجوع همیشه با شمس
مقارن شوند و چون در وسط استقامت مقارن شوند بعد
بعد از آن در جانب مغرب نمایان شوند ایشان را مغرب گویند
تا آن زمان که در وسط رجوع باز مقارن شوند و بعد از آن
از جانب مشرق نمایان شوند ایشانرا مشرق گویند تا
آنگاه که در وسط استقامت باز مقارن شوند و حالت اول
عود کند **مقالهٔ ثانی** در بیان هیئت زمین و کمیت او و تالیم
و بیان آنچه لازم آید او را بحسب اختلاف اوضاع و آن مشتمل بر یازده
باب **باب اول** در هیئت زمین و ذکر اقالیم زمین
بدانکه چنانکه گفتیم کرویت آب با کره زمین سطح او محیط و تمامت بر کمتر از

یکی است از سطح او و آن ربع را ربع مسکون خوانند و چون مرکز
زمین مرکز عالم است پس سطح معدل النهار بر سطح محیط زمین
دایره عظیمه احداث کند و آن را خط استوا خوانند
و چون دایره دیگر فرض کنند که بر دو قطب خط استوا گذرد دو طرف
عمارت زمین به آن دو دایره چهار ربع متساوی شود دو
شمالی و دو جنوبی طول هر ربعی بقدر نصفی از دایره عظیمه و عرض هر
بقدر ربعی از دایره عظیمه و از این چهار ربع یک ربع شمالی مسکون است
اما تمام او معمور نیست بلکه بعضی از و در جانب شمالی از فرط
سرما ممکن نیست که حیوانی در آنجا تواند بود و آن موضعیست
که عرضش زیاده از تمام میل کلی بود و در آن مقدار معمور
باز موانع عمارت از کوهها و دریاها و رودها و بیابانها
بسیار است و در میان دریاها جزایر معمور و غیر معمور
بسیار است و تفصیل آن در کتب مسالک و ممالک معلوم شود
و در جانب جنوب از خط استوا اندک عمارتی یافته اند
اما از غایت کمی آن را در حساب نمی آرند و مبدا عمارت را در
طول منجمان از جانب مغرب گرفته اند تا بعد شهرها
از آن مبدا در جهت توالی بروج شمرند بعضی اهل هند اول از
جانب مشرق گرفته اند تا بعد در جهت خلاف توالی باشد
و مبدا عمارت از جانب مشرق موضعیست که آن را کنگدز
خوانند و از جانب مغرب جزیرهاست که وقتی معمور بوده
و اکنون خراب است و آن را جزایر خالدات گویند
و از آنجا تا ساحل دریای مغرب ده درجه است و منجمان

ممکن

بعضی مبدا عمارت از جزایر خالدات گرفته اند و بعضی از ساحل دریای
مغرب و جمهور اهل صناعت معظم معمور را در عرض هفت
قسم کرده اند و هر قسمی از طول از مغرب تا مشرق و در عرض
چندانکه در غایت درازی روز نیم ساعت تفاوت کند
و مبدا اقلیم اول نزد جمهور آنجا بود که درازی روز دوازده
ساعت و نصف و ربع ساعت بود و عرض بلد آنجا دوازده درجه
و دو ثلث باشد و از خط استوا تا آنجا که مبدا عمارت است داخل
اقالیم نداشته اند و بعضی آن را داخل اقلیم دارند و مبدا
اقلیم اول خط استوا را گیرند و وسط اقلیم اول تا نفاد
آنجا بود که نهار اطول سیزده ساعت باشد و عرضش شانزده
درجه و نصف و ثمن و مبدا اقلیم دوم آنجا بود که نهار اطول
سیزده ساعت و ربع و عرض بیست درجه و ربع و خمس و مبدا
اقلیم سیم آنجا بود که نهار سیزده ساعت و نصف و ربع و عرض
بیست و هفت درجه و نیم و مبدا اقلیم چهارم آنجا بود که
نهار اطول چهارده ساعت و ربع و عرض سی و سه و نصف
و ثمن درجه و مبدا اقلیم پنجم آنجا بود که نهار چهارده ساعت و نصف
و ربع و عرض سی و نه درجه الا عشر درجه و مبدا اقلیم ششم آنجا
بود که نهار پانزده ساعت و ربع و عرض چهل و سه درجه و ربع
و ثمن و مبدا اقلیم هفتم جایی بود که نهار پانزده ساعت و نصف و ربع
باشد و عرض چهل و هفت درجه و آخر وسطش جایی بود که نهارش نزده ساعت و ثلث و عرض
چهل و هشت درجه و نصف و ربع و ثمن و آخر معموره نزد جمهور جایی بود که
نهارش شانزده ساعت و ربع و عرضش پنجاه و سه درجه و آنجا

تا نهایت عمارت بجهت کمی عمارت داخل اقلیم اول نگیرند و بعضی در اقلیم
داخل دارند و آخر اقلیم هفتم را عمارت گیرند و صورت اقالیم
اینست

باب دویم در بیان خواص خط استوا هر بقعه که بر خط
استوا بود دایره معدل النهار بر سمت راس آن بقعه گذرد
و دو قطب معدل النهار بر افق بود و دایره افق جمیع مدارات
یومی را بدو نیمه کند یک نیمه ظاهر و یک نیمه خفی و بدین سبب روز و شب
همیشه متساوی بود و جمله کواکب را طلوع و غروب بود و فلک
را درین بقاع کره منتصبه و کره مستقیمه خوانند زیرا که
دور فلک درین بقاع دولابی باشد و منطقة البروج در شبانروزی
دو بار بسمت راس گذرد یکبار در وقت وصول اول حمل بسمت راس گذرد
~~یکبار در وقت وصول اول حمل بسمت راس~~ و یکبار در وقت وصول اول
میزان و درین وقت دو قطب فلک البروج بر افق باشد
و دایره ماره باقطاب اربعه بر افق منطبق شود و فلک البروج
و معدل النهار هر دو بر سطح افق قایم باشند و از اول حمل تا
اول میزان اجزاء فلک البروج همه از جانب شمال بسمت راس
گذرند و قطب شمالی فلک البروج تحت الارض بود و قطب جنوبی
فوق الارض و چون قطب جنوبی بغایت ارتفاع رسد و آن بقدر

میل کلی بود دایره ماره باقطاب اربعه بر نصف النهار منطبق
شود و غایت دوری فلک البروج از سمت راس در موضع
سرطان از جانب شمال هم بقدر میل کلی باشد و از
اول میزان تا اول حمل اجزاء فلک البروج همه از
جانب جنوبی بسمت راس گذرند و قطب شمالی فلک البروج
فوق الارض بود و قطب جنوبی تحت الارض و چون قطب شمالی
بغایت ارتفاع رسد دایره ماره باقطاب اربعه بر نصف
النهار منطبق شود و اول جدی بر نصف النهار بود و در
موضع غایت دوری منطقه از سمت راس بود در حال ارتفاع
قطب و بعد اول جدی از سمت راس هر یکی بقدر میل کلی باشد
و درین بقاع سمت مشرق از میل کلی نگذرد و آفتاب در
سالی دو بار بر سمت راس اهل این بقاع گذرد و آن روز
تحویل بدو نقطه اعتدال بود و در آن دو روز وقت نصف
النهار اشخاص را سایه نباشد و در باقی سال در یک نیمه سایه از
جانب جنوب افتد و در دیگر نیمه از جانب شمال و فصول
سال هشت باشند دو تابستان که ابتداء آن وقت رسیدن
آفتاب بود بنقطه اعتدالین و دو زمستان و ابتداء
آن وقت رسیدن آفتاب بود بنقطه انقلابین و دو بهار
و ابتدای آن وقت رسیدن آفتاب باواسط اسد و دلو باشد
و دو خریف و ابتداء آن وقت رسیدن آفتاب باواسط
ثور و عقرب باشد و بعضی علما گفته اند که اعدل بقاع
بر روی زمین خط استوا و گویا از جهت تشابه احوال

قطب گفته اند یعنی بهترین حال هوا اینکه بگردد یک جهت مواضع
که بر خط استوا است مانند سودان نوبه و اسافل بربر و حبوب
مصر و بلاد حبشه و زنج و جنوب سراندیب هم گرمسیر ما
نهایت و اهل این بقاع سیاهان جعد موی اند و از اعتدال
مزاج در خلق و خلق بیک دور افتاده اند باب سیم
در خواص آفاق مایله بر وجه کلی هر موضعی که معدل النهار
و نه قطب او بر سمت راس الشهر بیش دور فلک بحرکه اول انجا
حمایلی باشد و مایل از سمت راس و آفاق آن مواضع را آفاق
مایله خوانند و آن بر پنج قسم بود اول اینکه عرض او کمتر از
میل کلی بود دوم اینکه عرض او مساوی میل کلی بود
سیم اینکه عرض او از میل کلی بیشتر و از تمام میل کمتر
بود و چهارم اینکه عرض او مساوی تمام میل کلی بود پنجم اینکه
عرض او از تمام میل کلی بیشتر بود و از نود کمتر بود
و در تمامت این آفاق منطقه معدل النهار بقدر
عرض بلد فوق الارض بود و دیگری هم بقدر تحت
الارض و این آفاق هم معدل النهار را تنصیف کنند
یعنی چون آفتاب بیکی از دو نقطه اعتدال رسد روز
و شب هر دو برابر شوند و مدارات یومیه را تنصیف نکنند
بل مدار هر نقطه که بعدش از معدل النهار کمتر از تمام
عرض بلد بود آن مدار را قطع نکند پس اگر در جهت
قطب خفی بود ابدی الخفا بود و در مدارات ابدی
الظهور و همچنین در مدارات ابدی الخفا یک مدار اعظم جمیع

قطب ظاهر بود از مدارات ابدی
الظهور بود و اگر در جهت صح

بود که بعد او برابر تمام عرض بلد بود دیگر مدارات ابدی دو قسم کنند
یک نیم بزرگتر و یکی خوردتر آنچه در جهت قطب ظاهر هر یک قسم ظاهر او
بزرگتر از قسم خفی بود و آنچه در جهت خفی بعکس و هر دو
مدار که از دو جانب معدل النهار بعد ایشان برابر بود
ظاهر یکی مساوی خفی دیگر باشد و هر دو مدار که در یک جهت
بود ظاهر هر چه نزدیکتر بمعدل النهار بزرگتر از قسم ظاهر دورتر بود
اگر در جهت قطب خفی باشند و بر عکس اگر در جهت قطب ظاهر
باشند و بدین سبب در هر افقی که مدار هر دو منقلب را قطع
کنند درازترین روزها روزی بود که آفتاب در اول منقلب
باشد که از جانب قطب ظاهر بود چه درازترین مدار آن
از معدل النهار مدار منقلب بود و چون آفتاب از آن منقلب بگذرد
هر روز کوتاه از روز گذشته بود تا دیگر منقلب و آن کوتاه
ترین روزها بود و بعد از آن هر روز درازتر بود
از روز گذشته تا رسیدن بمنقلب اول هر کوکبی که بعد او
از معدل النهار در جانب قطب خفی بود آن کوکب در
فوق الارض بدایره اول السموات نرسد و آن کوکب
که بعد او در جانب قطب ظاهر مثل عرض بلد باشد در دوره یکبار
بسمت الراس رسد و مماس دایره اول السموات شود و فوق
الارض و آنکه بعد او بیشتر از عرض بلد بود بدایره اول السموات
نرسد و آنکه بعد او کمتر از عرض بلد بود مدار او اول السموات
را فوق الارض بر دو نقطه قطع کند یکی شرقی و دیگری
غربی پس کوکب در آن دو نقطه اول السموات رسد باب چهارم

و او مماس افق شود آن
مدارحی جحم

هر یک حم

در خواص حرکت افق قسم از اقسام پنجگانه آفاق مایله اما در قسم
اول مداری که بعد او از معدل النهار در جانب قطب ظاهر
بقدر عرض بلد بود فلک البروج را قطع کند بر دو نقطه
متساوی البعد از منقلب جنوبی آفتاب چون از آن نقطه
رسد در نصف النهار آن روز هیچ شخص را سایه نباشد
و دو قطب فلک البروج بر افق نرسد و مادام که در آن قوس
بود از فلک البروج که میان آن دو نقطه بود در جانب
قطب ظاهر آفتاب از سمت الراس در جانب قطب خفی
گذرد و سایه در جانب قطب ظاهر افتد و دو قطب فلک
البروج را طلوع و غروب بود و مادام که در قوس اول
از نصف النهار گذرد قطب فلک البروج که در جانب
قطب ظاهر بود تحت الارض بود و قطب دیگر فلک البروج
فوق الارض و مادام که در قوس دوم از نصف النهار
گذرد بعکس یعنی قطب فلک البروج که در جانب قطب ظاهر
بود فوق الارض بود و قطب دیگر تحت الارض و ارتفاع
آفتاب را در نقصان دو غایت بود یکی در جهت
قطب ظاهر و آن ارتفاع بیشتر بود و دیگری در جهت
خفی و آن کمتر بود و اما در قسم دوم مدار منقلب
که در جهت قطب ظاهر بود بسمت الراس گذرد و مدار
دیگر منقلب بسمت رجل و ارتفاع آفتاب را غایات
بیش نبود در جانب نقصان و در جانب زیادت
به نود رسد و سایه منعدم در جانب قطب ظاهر بود و الا

از سمت راس از جانب
قطب ظاهر گذرد و سایه
نصف النهار در جانب
قطب خفی افتد و در قوس باقی
از فلک البروج آفتاب سایه

امروز

امروز که آفتاب در منقلب ظاهر بود در آن روز هیچ شخص را سایه
نبود و یک قطب فلک البروج که در جانب قطب ظاهر است
ابدی الظهور بود و در دوره یکبار مماس افق شود
و غروب نکند و قطب دیگر ابدی الخفا بود و در
دوره یکبار مماس افق شود و طلوع نکند و اما در قسم سوم مدار
دو ارتفاع بود یکی اعلی که بقدر مجموع تمام عرض بلد و میل
کلی بود و دیگری اسفل که بقدر فضل تمام عرض بلد بر میل کلی
و قطب ظاهر فلک البروج را دو ارتفاع بود یکی اعلی چون
رسد بمنقلب خفی بنصف النهار و دیگری اسفل چون رسد بمنقلب
دیگر بنصف النهار و اما در قسم چهارم مدار منقلب
ظاهر منطبق بمدار ابدی الخفا بود و هر دوره یکبار منقلبین
با افق رسند و در حینی که قطب بروج ظاهر بسمت الراس رسد و قطب
بروج خفی بسمت رجل و منطقة البروج بر افق منطبق شود
و بعد از آن یک نیمه منطقة البروج یکبار از افق برخیزد و نیمه
دیگر یکبار از افق فرو شود و آن نیمه که تحت الارض
بود بتدریج طلوع میکند تا تمامی آن نصف بیکدور
معدل النهار غروب کند پس اگر قطب ظاهر شمالی بود آن
نصف که از اول جدی تا آخر سرطان بود یکبار طلوع
و اگر قطب جنوبی بود بعکس این یعنی آن نصف
از اول سرطان تا اول جدی بود دفعه برآید و نصف
دیگر بتدریج در مدت یکدور طلوع کند و درین آفاق
روزی افتد تا یکدور معدل تمام روز شود و آن روز را

یعنی ابدی الظهور بود و مدار
منقلب خفی اعظم مدارات ح

برابر طلوع کند و آن نیمه که
فوق الارض بود بتدریج
غروب کند تا تمامی آن
نصف بایکدور معدل
النهار تمم

شب نبود بلکه پیدا بود و می آید و می افزاید تا یکدوره تمام
شود و آن کث را ارو نیمروز و غایت ارتفاع ابد به
بقدر ضعف میل کلی باشد در جانب شمال این آفاق
عمارت منتهی بود و اما در قسم تجم اعظم مدارات
ابدی الظهور منطقة البروج را قطع کند بر دو نقطه که
میل آن دو نقطه در جهت قطب ظاهر برابر تمام
عرض بلد بود و اعظم مدارات ابدی الخفا منطقة البروج را
بر دو نقطه مساوی المیل در جهت قطب خفی قطع کند
و منطقة البروج بدین چهار نقطه بچهار قوس منقسم شود
یکی ابدی الظهور و در منتصف آن منقلب ظاهر بود
و مدت بودن آفتاب درین قوس نهار اطول بود
و دیگری ابدی الخفا و در منتصف منقلب دیگر بود و مدت
بودن آفتاب درین قوس لیل اطول باشد و دو طرف
قوس اول یکی که افقی شود و طلوع نکند اما از دو قوس
باقی آنکه در منتصف اول حمل بود معکوس طلوع کند
یعنی آخر قوس پیش از اولش طلوع کند بر خلاف
معهود و مستوی غروب کند اگر قطب ظاهر شمالی
بود و مستوی طلوع کند و معکوس غروب کند یعنی
آخر قوس پیش از اولش غروب کند اگر قطب ظاهر
جنوبی بود و آن قوس که اول میزان بر منتصف
بود بعکس مذکور طلوع کند و غروب کند و در این
آفاق منقلب ظاهر را دو ارتفاع بود یکی اعلی و

و غروب نکند و دو طرف
قوس یعنی دو م مماس افق
شود هم

و مستوی

بقدر

بقدر مجموع میل کل و تمام عرض بلد باشد در جهت قطب خفی
از سمت الرأس و دیگری اسفل و آن بقدر فضل عرض بلد بر
تمام میل کلی باشد در جهت قطب ظاهر و قطبا فلک البروج را
نیز دو ارتفاع بود یکی اعلی و آن بقدر مجموع تمام
عرض بلد و تمام میل کلی باشد و دیگری اسفل و آن بقدر فضل
عرض بلد بر میل کلی باشد و قطب ظاهر فلک البروج با منقلب
ظاهر از دو طرف سمت الرأس نصف النهار بود و ارتفاع
متساوی باشند و همچنان قطب خفی با منقلب خفی و با مجانب بنفی
تصور طلوع و غروب معکوس افقی فرض کنیم که عرضش شصت و
هفت درجه شمالی باشد و در این عرض دو برج ابدی الظهور
باشند و آن جوزا و سرطان بود و مدت بودن آفتاب
درین دو برج نهار اطول بود و دو برج ابدی الخفا و آن قوس
و جدی بود و مدت نبودن آفتاب درین دو برج
لیل اطول بود و هشت برج باقی را طلوع و غروب بود
چهار برج که منتصف آن اول حمل بود معکوس طلوع
کنند و مستوی غروب کنند و چهار برج دیگر که منتصف
آن اول میزان است بر عکس مستوی طلوع کنند و معکوس
غروب کنند پس در وقتی که اول سرطان بر ارتفاع
اعلی باشد در جانب جنوب و آن چهل و سه درجه و نیم بود
و اول میزان بر مطلع اعتدال باشد و اول حمل بر مغرب اعتدال
و منقلب ظاهر فلک البروج در جانب جنوب ما بین جنوب و مطلع اعتدال
باشد و قطب فلک البروج بر ارتفاع اسفل بود و آن چهل و

یعنی حمل

درجه و نیم بود در آن وقت نصف فلک البروج بر شکل ما گفتیم و چون بحرکت
اولی حرکت کند اجزای میزان و عقرب مستوی طلوع
کنند و اجزای حمل و ثور مستوی غروب کنند چنانچه مطلع
هر جزوی از اجزای میزان از مطلع اعتدال دورتر
~~جنوب~~ نزدیک جنوب دیگر میشود از مطلع جزوی که
پس از وی باشد و مغیب هر جزوی از اجزای حمل از مغیب
اعتدال دورتر و شمال نزدیکتر میشود از مغیب جزوی
که پیش از وی باشد و هم برین ترتیب اجزای عقرب و ثور
را سوی مشرق از جانب جنوب و سوی مغرب از جانب شمال می
افزاید تا چون نوبت طلوع با اول قوس رسد و آن سمت مشرق
بنقطه جنوب رسد و اول قوس ~~[illegible]~~ تماس
نقطه جنوب شود و طلوع نکند و چون نوبت غروب با اول
جوزا رسد نوبت سوی مغرب بنقطه شمال رسد و اول
جوزا ماس نقطه شمال شود و غروب نکند و وضع فلک
چنان بود که نیمه ظاهر او از اول جوزا تا اول
قوس در جانب مغرب بود از نقطه شمال تا نقطه جنوب
و قطب ظاهر فلک البروج بر دایره اول سموت بود از
جانب مشرق و وضع فلک برین شکل باشد

و بعد از آن چون حرکت کند اول جوزا از نقطه شمال از افق
بلند شود و در جانب مشرق آید و اول قوس از
نقطه جنوب از افق فرو شود و در جانب مغرب آید و
قوسی از ثور که با اول جوزا پیوسته بود از افق بر آمدن
گیرد و معکوس یعنی آخر برج ثور از درجه [illegible]
و نهم پیش از درجه و هشتم تا تمام ثور طلوع کند و بعد
از آن بهمین ترتیب اجزای حمل نیز طلوع کند و هر جزو
از اجزای این دو برج که طلوع کند مطلع او از نقطه شمال
دورتر و بمطلع اعتدال نزدیکتر شود از مطلع جزوی که
پیش از وی طلوع کرده باشد و هر جزوی که طلوع کند نظیر
او از اجزای عقرب و میزان غروب کند و مغیب هر جزو از نقطه
جنوب دورتر و ~~[illegible]~~ اعتدال نزدیکتر شود از مغیب جزوی که پیش از او
غروب کرده باشد تا تمامی ثور و حمل از ربعی که میان شمال و مشرق
باشد بر آید و تمامی عقرب و میزان در ربعی که میان جنوب و مغرب
است فرو شود و چون نوبت بطلوع اول حمل رسد از نقطه مغرب
غروب کند و در نوبت نصف ظاهر از فلک البروج که از اول
حمل بود تا اول میزان در جانب شمال بود از مطلع اعتدال [illegible] و
و اول سرطان بر ارتفاع اشمل بود از جانب شمال و آن سه درجه
و نیم بود و اول جدی تحت الارض بر انحطاط اکثر بود در جانب
جنوب و آن هم سه درجه و نیم بود و هر دو بر نصف النهار باشند
و قطب ظاهر فلک البروج بر نصف النهار بود در جانب جنوب
از سمت الرأس و ارتفاع او هشتاد و شش درجه و نیم باشد و هشتاد

بیست ح

و بمغرب اعتدال ح جزوی ح

از نقطه شرق طلوع کند و اول میزان صح

قطب فلک البروج صح

فلک بدین شکل بود

و بعد از ان بحرکت اولی بر قرار گذشته حوت و دلو معکوس بر آمدن گیرند
از ربعی که ما بین مطلع اعتدال و نقطه جنوب باشند و اسد
معکوس فرو شدن گیرند در ربعی که ما بین مغرب اعتدال و نقطه
شمال باشد تا چون نوبت طلوع باول دلو رسد ما بین جنوب و مغرب
~~نیاید و در جنوب اول دلو رسد ما بین جنوب و مغرب نیاید~~
و نوبت غروب باول اسد رسد ما بین شمال و مشرق فرو نشود
و نصف ظاهر فلک البروج از اول دلو تا اول اسد در جانب
مشرق بود از نقطه جنوب تا نقطه شمال و قطب ظاهر فلک البروج
بر دایره اول سموت باشد در جانب مغرب و دایره فلک
البروج بدین شکل بود

و بعد از ان بحرکت اولی اول اسد از نقطه شمال برخود
و در جانب مشرق بلند شود و اجزاء اسد و سنبله مستوی
طلوع کند از ربعی که میان شمال و مشرق باشد و اول

دلو از افق فرو نشود و در جانب دلو و حوت مستوی فرو نشود کنند
در ربعی که میان جنوب و مغرب باشد تا چون نوبت طلوع باول
میزان رسد آن از نقطه مشرق طلوع کند و اول حمل از نقطه مغرب
غروب کند و وضع اول که از انجا آغاز کردیم باز آید

باب پنجم در خواص مواضع که عرض شان ربع دور

بود و آنجا در همه روی زمین جز دو نقطه نتواند بود و در آن
دو نقطه قطب معدل بر سمت الرأس بود و دایره معدل النهار
بر افق منطبق شود و دور فلک رحوی باشد و هر نقطه که بر دایره
بر مدار موازی معدل النهار حرکت میکند نه طلوع کند
و نه غروب بلکه ارتفاع متساوی گرد می گیرد و اگر
قطب شمالی بر سمت الرأس باشد نصف شمالی ظاهر بود و نصف جنوبی
خفی و اگر قطب جنوبی بر سمت الرأس بود بر عکس و طلوع و غروب نبود
الا بحرکت ثانیه پس هر کوکب که او را خاصه حرکت از جهت شمال معدل
النهار بجهت جنوب شود یا از جهت جنوب بجهت شمال آید طلوع کند
یا غروب و چنین معدل النهار بر افق بود و افق در یکنیم
سال گرد بر جهار شمالی بود و در افقی که قطب شمالی بر سمت الرأس
بود فوق الارض شمالی و تحت الارض جنوبی و در افقی که قطب
جنوبی بر سمت بود بعکس آن پس شبانه روزی یک سال بود یکنیم روز
و یکنیم شب و بقدر آنکه در نصف شمالی بود در نصف جنوبی باشد
میان روز و شب بفاوت بود و آن تو با هم متساوی روز بود
و در این افق مشرق از مغرب متمیز نبود و در همه جهات شمال باشد

که کوکب طلوع کند و غروب کند و نصف النهار نبود بل در همه جهات
تفاوت ارتفاع شاید که برسد و غایت ارتفاع افق بقدر
میل کلی بود

باب ششم در بیان مطالع بروج

مطالع قوسی بود از معدل النهار که با قوسی از منطقة البروج
طلوع کند و این قوس بروج را از برج کواکب طوالع گویند
و مغارب قوسی بود از معدل که با قوسی از بروج غروب
کند و در خط استوا میان این دو دایره میل بود از معدل مطالع
بود مر آنچه را از بروج که در میان این دو دایره میل افتد
و مطالع خط استوا را مطالع فلک مستقیم و مطالع کره
منتصبه گویند و در آفاق مایله منحصر شوند میان افق و عظیمه
که بقطبین [illegible] بر قوسی از بروج گذرد و همان اعظم دوایر
الظهور شود و در خط استوا هر ربعی که متحد می‌شوند
بدو نقطه از چهار نقطه دو اعتدال و دو انقلاب ربع (از منطقة البروج)
طلوع کند و با دیگر قوسهای متساوی از فلک البروج قوسهای غیر متساوی
متساوی از معدل النهار طلوع نکند بلکه هر قوسی که
کم از ربع باشد یا بیش از نصف اگر یک طرفش احدی الاعتدالین
بود مطالعش کمتر از وی باشد و اگر یک طرفش احدی الانقلابین
بود مطالعش بیشتر از وی بود و هر قوسی که بیش از ربع
و کمتر از نصف بود یا بیشتر از سه ربع بود بعکس این یعنی
مطالع آنکه یک طرفش احدی الاعتدالین بود بیشتر باشد و مطالع
آنکه یک طرفش احدی الانقلابین کمتر بود و منطقة البروج بچهار
ربع منقسم شود که نقطه‌های چهارگانه بر اوساط این چهار ربع

نهایت

استوا میان دو دایره میل
که یکی افق بود منحصر شوند یعنی
آنچه در میان هم

باشد و ربعی که احد طرفیه الاعتدالین بر منتصف او باشد زیاده
از مطالع خود شش پنج درجه و ربعی که احدی الانقلابین
بر منتصف او بود کمتر باشد از مطالع خود هم پنج درجه پس
تفاوت میان طلوع ربعی با طلوع ربعی ده درجه
تواند و مطالع هر چهار قوس که ابعاد آن از دو
نقطه اعتدال متساوی بوده باشد درجه اول حمل
و ده درجه اول [illegible] ده درجه آخر حوت و ده درجه آخر
سنبله متساوی بود و مطالع هر برجی برابر مغارب
آن برج بود این همه که گفتیم در خط استوا بود اما در
آفاق مایله نصف با نصف طلوع کند اگر متحد باعتدالین
باشد هر ربع ربع طلوع نکند بلکه ربعی که یک طرفش اعتدالی
بود که جنوب کوکب بتوالی او گذرد بجانب قطب ظاهر
شود چه با کمتر از ربع معدل طلوع کند بمقدار تعدیل
النهار کلی یعنی تعدیل النهار مدار منقلب و ربعی که یک طرفش
اعتدال دیگر بود با بیشتر از ربع طلوع کند هم بمقدار تعدیل
النهار مذکور پس مطالع نصفی که بر منتصف او اعتدال
اول بود کمتر از مطالع نصف دیگر بود باربعة امثال تعدیل
النهار کلی و از آنچه گفتیم حکم دو نصف متحد بانقلابین
معلوم شد اما حکم دو نصف متحد باعتدالین یکی بود ولیکن
در یک نیمه بر ولاء و در یک نیمه بر خلاف ولاء یعنی مطالع برج
حمل برابر بود با مطالع برج حوت و مطالع دو برج حمل
و ثور برابر بود با مطالع دو برج حوت و دلو برابر

مانند ده هم
میزان هم

پس هر دو برج دوری که بعد ایشان از نقطه اعتدال متساوی
بود مطالع ایشان برابر بود و مطالع هر برجی در افق
شمالی برابر بود با مغارب همان برج در افق جنوبی که
عرضش برابر آن افق شمالی بود و مطالع جزوی از فلک
البروج قوسی بود از معدل النهار میان اول حمل و نقطه از معدل
که با آن جزو از فلک البروج طلوع کند بر توالی و در بعضی مطالع
استوائی جزو را ابتدا از اول جدی گیرند بنا بر نکته که در
عمل ظاهر شود باب هشتم در بیان درجه ممر
و درجه طلوع و درجه غروب و درجه ممر کوکب درجه بود از
فلک البروج که با کوکب بهم بنصف النهار بگذرد و چون کوکب
بر احدی المنقلبین باشد یا عدیم العرض بود درجه کوکب
بعینه درجه ممر باشد و الا هر یک نقطه دیگر بود از فلک البروج
و قوس ما بینهما را اختلاف ممر گویند پس اگر درجه کوکب در
ربعی بود که از منقلب ظاهر است تا منقلب خفی پس
از کوکب بنصف النهار رسد اگر عرض کوکب در جانب قطب ظاهر
باشد و بعد از کوکب بنصف النهار رسد اگر عرضش در جانب قطب
خفی باشد و اگر درجه کوکب در ربع دیگر بود بعکس این یعنی
بعد از کوکب بنصف النهار رسد اگر عرض کوکب در جانب
قطب ظاهر باشد و پیش از کوکب رسد اگر عرضش در جانب
قطب دیگر باشد و درجه طلوع درجه را گویند از فلک البروج
که با کوکب بهم طلوع کند و درجه غروب درجه را گویند
که با کوکب بهم غروب کند و حکم درجه طلوع و غروب

و مطالع هر برجی با مغاربش
برابر نبود لکن با مغارب
نظیرش برابر بود [illegible]

در

در خط استوا بعینه حکم درجه ممر است بی تفاوت اما در غیر خط
استوا در افقی که عرضش زیاده از میل کلی نبود کوکب پیش
از درجه اش طلوع کند و بعد از درجه اش غروب کند
اگر عرض کوکب در جهت قطب ظاهر باشد و بعکس اگر عرضش
در جهت قطب خفی باشد یعنی بعد از درجه اش طلوع کند و پیش
همین است بعینه حکم آنکه اگر کوکب در اعتدالی باشد که چون
از او بگذرد در جانب قطب خفی شود با درجه اش بهم
طلوع کند و اگر در اعتدال دیگر باشد با درجه اش بهم
غروب کند و در باقی آفاق مایله منطقة البروج بدو
نقطه که بعد هر یک از اعتدالی که چون کوکب از او بگذرد در جانب
قطب خفی شود چندان بعد نقطه بود که سمت راسش بگذرد
از منقلب ظاهر به دو قطعه مختلف منقسم شود یکی صغری بر
منتصفش اعتدال مذکور بود و دیگری عظمی و بر منتصفش
اعتدال دیگر بود پس اگر درجه کوکب احدی النقطتین باشد کوکب
با درجه اش بهم طلوع کند و اگر میان درجات قطعه صغری
باشد بعد از درجه اش طلوع کند اگر عرض کوکب در جانب
قطب ظاهر باشد و پیش از درجه اش طلوع کند اگر عرضش
در جانب قطب خفی باشد و اگر درجه کوکب در درجات قطعه
عظمی بود حکم بعکس این بود یعنی کوکب پیش از درجه اش
طلوع کند اگر عرض در جانب قطب ظاهر باشد و بعد از درجه
اش طلوع کند اگر عرض در جانب قطب خفی باشد و نیز منطقه
البروج بدو نقطه دیگر که نظیر آن دو نقطه باشد بدو قطعه مختلف

طلوع کند و پیش از درجه
غروب کند و در افقی که
عرضش مساوی میل کلی
باشد حکم [illegible] صح

محلف منقسم شود قطعه صنوبری لطیفه صنوبری مذکوره دو قطعه
عظمی نظیر قطعه عظمی مذکوره بود پس اگر درجه کوکب با درجه شرق
باهم غروب کند و اگر یکی از درجات قطب ظاهر است و بعد
از درجه اش غروب کند اگر عرضی در جانب قطب [illegible]
باشد و اگر در جانب قطب خفی کوکب یکی از درجات قطعه عظمی است حکم
بعکس این بود یعنی کوکب بعد از درجه اش غروب کند
اگر عرض او در جانب قطب خفی باشد و بباید دانست که هر
کوکبی که درجه طلوع او [illegible] در نصف بود که میل
شمس و نظیر او است آن کوکب بشب طلوع کند و درجه
غروب کواکب اگر در نصف اول است بشب غروب کند
و اگر در نصف دیگر است بروز غروب کند باب ششم
در بیان صبح و شفق صبح روشنائیست که در جانب مشرق
پیش از طلوع آفتاب پیدا شود و شفق روشنائیست
که بعد از غروب آفتاب در جانب مغرب باقی ماند و صبح و شفق
بشکل متشابه اند بوضع متقابل چه در اول ظهور صبح
روشنائی بغایت ضعیف و طولانی میباشد و آنرا صبح کاذب
میگویند و بعد از آن روشنائی بر افق پهن میشود و آنرا
صبح صادق میگویند و بعد از آن روشنائی
سرخ میگراید تا وقتی که آفتاب طلوع کند و شفق
بعکس اینست چه بعد از غروب آفتاب در افق سرخی
ظاهر میشود و بعد از آن بیاض عریض و بعد از آن
بیاض باریک طولانی تا آنگاه که بکلی منتفی شود آفتاب

[Margin:] یکی از نقطهای کوکب
مقطعه صنوبری باشد کوکب پیش از درجه اش
غروب کند اگر عرض در جانب

[Margin:] ۲ کوکب

[Margin:] ۳ طالع [illegible] از درجه اش
غروب کند اگر عرض در جانب
قطب
بروز طلوع کند و اگر در نصف
دیگر بود اگر کوکب

[Margin:] و تجربه دو انتهای معلوم کرده است
در ابتدای صبح و انتهای شفق
انحطاط [illegible]

هجده

هجده درجه باشد پس در افقی که عرض شمالی چهل و شش و نیم درجه
باشد وقتی که آفتاب ظاهر است آخر شفق با اول صبح متصل شود
چه غایت انحطاط آفتاب در زیر زمین در آن وقت از هجده درجه
نمیگذرد و در افقی که عرضش زیاده از مذکور است شفق
بنهایت نارسیده صبح پیدا شود باب هفتم در بیان
تاریخ سال و ماه و اجزاء آن از شبانروز و ساعات بدانکه
از ایام و اعوام که دوره ظاهر آفتاب و ماه است سال گردش
دوره آفتاب نهاده اند و مدت یکدوره آفتاب را
یعنی از هنگام مفارقت او از نقطه جزو اول حمل مثلا تا عود
معاودت او با آن نقطه یکسال اعتبار کرده اند و ماه گردش
دوره قمر نهاده اند یعنی از هنگام مفارقت او از
وضعی معین با آفتاب چون اجتماع یا هلال تا وقت معاودت
او بهمان وضع یکماه اعتبار کرده اند و چون دوازده ماه
نزدیک یکدوره آفتاب بعضی دوازده ماه گرفته اند
و این را سال قمری خوانند و آن دیگر را سال شمسی و چنین
دو ماه نزدیک بمدت سیر آفتاب در یک برج یکماه
اعتبار کرده اند و آنرا ماه شمسی گویند و آن دیگر را
ماه قمری پس هر یک از ماه و سال شمسی و قمری
و شبانروز [illegible] دو نوع است حقیقی و آن نزد منجمان
اهل ولایات مغرب زمین از نیم روز است تا نیم روز
دیگر و نزد منجمان خطا و ایغور از نیم شب است تا نیم شب
دیگر و بهر دو اصطلاح مقدار شبانروز بسبب اختلاف آفاق

[Margin:] متصل

[Margin:] در منقلب ظاهر

[Margin:] بعضی مدت سیر آفتاب در یک برج

مختلف شود چه آن مقدار یکدوره معدل است با مطالع استوای
قوسی که آفتاب بسیر خاصه خود قطع کرده است از نیم روز تا نیم روز
دیگر نزد بعضی و از نیم شب تا نیم شب دیگر نزد بعضی دیگر و از اول روز است تا اول
روز دیگر و برین دو اصطلاح مقدار شبانروز در آفاق مختلف
جزوی دیگر منضم و شبانروز حقیقی اطلاق کنند مراد و مصطلح
منجمان نزد ودم شبانروز وسطی و آن مقدار یکدوره فلک الاعظم
است با سیر وسط شمس که آن پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه و
ثالثه است و چون مطالع قوسی که آفتاب بسیر خاصه خود قطع
میکند مختلف است از دو جهت یکی سیر آفتاب که گاه سریع میباشد
و گاه بطی چنانچه در شمس معلوم شده است پس قوسی که آفتاب
بسیر خاصه خود قطع کند گاه زیاده از وسط میباشد و گاه
کمتر و دوم آنکه بر تقدیری که حرکات آفتاب بسیر عنف و بطو
مختلف نشدی و دایم قوسهای متساوی قطع کردی مطالع
این قوسها چنانچه پیشتر معلوم شده است متساوی نمیشود پس ازین
دو سبب مقدار شبانروز حقیقی و شبانروز وسطی مختلف میشود
چنانچه گاه شبانروز وسطی میشود و گاه بعکس و این تفاوت را تعدیل
الایام گویند و آن چه یک روز و دو روز محسوس نشود اما چون
مدت بسیار شود محسوس گردد و روز نزد منجمان و اهل
فارس و روم از طلوع مرکز آفتاب تا غروب او و نزد اهل
شرع از طلوع صبح صادق تا غروب تمام جرم
و چون روز معلوم شد بدان اصطلاح شب نزد ایشان اصطلاح معلوم
شود چه ابتدای روز انتهای شب است و ابتدای این انتهاء

و نزد عرب و اهل شرع از اول شب است تا اول شب دیگر

هر افقی

بلکه هم

حقیقی زیاده از وسطی باشد و روز هم

آن و هر یک از شبانروز وسطی و حقیقی را به بیست و چهار قسم کنند و آنرا
ساعات مستویه و معتدله نیز گویند و اقسام وسطی را
ساعات وسطی و اقسام حقیقی را ساعات حقیقی گویند و هر
یک از شب و روز را به دوازده قسمت متساوی کنند و آنرا
ساعات معوجه و زمانیه نیز گویند و اول سالی که در
آن حادثه عظیم واقع شده باشد چون ظهور ملتی
یا دولتی یا طوفانی یا زلزله یا امثال اینها آنرا مبدا
سازند تا ضبط اوقات حوادث دیگر خواهند
کنند بآن مبدا انتساب کنند و آنرا تاریخ خوانند و این
اصطلاح جزوی دیگر [illegible] و آنچه مشهور است تاریخ هجرت
است و تاریخ فرس و تاریخ روم و تاریخ ملکی اما تاریخ
هجری اول او اول محرم آن سالی بوده است که پیغمبر ما محمد مصطفی
صلی الله علیه و آله از مکه بمدینه هجرت کرده است و اهل شرع
ماههای این تاریخ را از رویت هلال تا رویت هلال
دیگر گیرند و آن هرگز از سی روز زیاده نباشد و از بیست
و نه روز کمتر نه و تا چهار ماه متوالی سی آید
و زیاده نه و تا سه متوالی بیست و نه آید
و زیاده نی و هر دوازده ماه را سالی گیرند و اسامی
ماههای آن در کتب مشهوره از ذکر مستغنی است
و منجمان محرم را سی روز گیرند و صفر را بیست و نه و همچنین
یکماه را سی روز گیرند و یکماه را بیست و نه تا آخر سال
و در هر سه سال [illegible] یا نوده ذی الحجه را سی گیرند و آن در

هر قوم هم

بار هم

سال دوم و پنجم و هشتم و دهم و سیزدهم و پانزدهم و هجدهم
و بیست و یکم و بیست و چهارم و بیست و ششم و بیست و نهم کبیسه باشد
و این یازده سال سالهای کبیسه بود و در لفظ ابهر
بج یکاد وطح یهک و بعضی که یازدهم سال را بیست و ششم
را کبیسه داشته اند بدین ترتیب لفظ بهزیجح ادوط بدان و اما تاریخ
فرس اول آن از اول سال جلوس یزدجرد بن شهریار بوده است
و هر سیصد و شصت و پنج روز را یک سال گیرند و ماهها را سی
روز سی روز گیرند و پنج روز زیادتی را بعضی در آخر آبان ماه
گیرند و بعضی در آخر سال و نام ماهها اینست
فروردین ماه اردیبهشت ماه خرداد ماه تیر ماه مرداد ماه
شهریور ماه مهر ماه آبان ماه آذر ماه دی ماه بهمن ماه اسفندار
ماه و اما تاریخ رومی مبدا او بعد از وفات اسکندر
بن فیلقوس رومی بوده است بدوازده سال و سیصد و
شصت و پنج روز و ربعی را یک سال گیرند و ماههای
ایشان دوازده است از آن جمله هفت ماه را هر ماهی سی
و یک روز گیرند و چهار ماه دیگر را هر ماهی سی روز و یک ماه
را بیست و هشت روز گیرند و در هر چهار سال یکبار آن ماه
را بسبب اجتماع ارباع مذکور بیست و نه روز گیرند و آن سال
را کبیسه خوانند و تفصیل نام ماهها و عدد روزها
اینست تشرین الاول سی و یک روز تشرین الآخر سی روز
کانون الاول سی و یک روز کانون الآخر سی و یک روز
شباط بیست و هشت روز آذار سی و یک روز نیسان

سی روز ایار سی و یک روز حزیران سی روز تموز سی و یک روز
آب سی و یک روز ایلول سی روز و اما تاریخ ملکی
مبدا او از روز جمعه دهم رمضان المبارک سنه احدی
و سبعین و اربعمایه هجریست و اول سال روزی را
گیرند که در نصف النهار آن روز آفتاب بحمل رسد و بعضی
ماهها را سی سی گیرند تا عدد ایام در اوراق
تقاویم مختلف نشود و اسامی ماههای این تاریخ بعینه
اسامی ماههای فرس است الا آنکه این ماهها را بجلالی
مقید کنند و آنها را بتقدیم پنج روز زیادتی
را در آخر سال گیرند و هر چهار سال یا پنج سال یک روز
زیاده کنند تا آن پنج روز شش روز شود

باب دهم

در بیان ظل و آنچه تعلق بآن دارد مقیاس ظل عمود
باشد قایم بر سطح افق یا بر سطحی که قایم باشد بر هر یک از سطح افق و سطح
دایره ارتفاع بر اعتبار جانب شرق یعنی مقیاس موازی افق باشد
و در سطح دایره ارتفاع بود و از سطحی که برو قایم شده در جهتی بر
باشد که نیز از آن سطح در این بنه و ظل خطی باشد مستقیم در سطحی
که مقیاس برو قایم بود میان قاعده مقیاس و طرف خط شعاعی
که بر سر مقیاس گذرد و اگر مقیاس موازی افق باشد از آن ظل اول
و ظل معکوس خوانند و اگر قایم بر سطح افق باشد از آن ظل دوم
و ظل مستوی خوانند و خطی که واصل باشد میان سر مقیاس و سر ظل
از آن قطر ظل خوانند و اول که نیز از افق طلوع کند ظل اول
معدوم شود و بعد از آن حادث شود و بتدریج ارتفاع می افزاید

تا اگر بسمت راس رسد ظل اول ثابت می‌شود و ظل دوم بر عکس این یعنی
جیب ارتفاع باشد ظل دوم نامتناهی باشد و چون ارتفاع بر آید از [illegible]
می‌شود تا چون بسمت راس رسد منعدم شود و تقدیر ظل [illegible] باجزاء
مقیاس کنند و مقیاس را بنصب خود تقسیم کنند و مقیاس ظل
دوم را گاه به دوازده قسم نیز کنند و آنرا اصابع گویند
و گاه به شش قسم نیز کنند و آنرا اقدام گویند و جیب ظل
دوم منعدم شود با نهایت کوتاهی رسد آنرا فی زوال
گویند و اول وقت ظهر است و اول وقت عصر نزد شافعی و صاحبین
آنگاه بود که ظل حادث شود ما زیاده شود بر فی زوال
بقدر قامت مقیاس و ضعف قامت مقیاس نزد ابو حنیفه

باب یازدهم در معرفت خط نصف النهار و سمت قبله زمین
را هموار کنند بر وجهی که اگر آب بر روی بریزند از همه
جوانب برابر سیلان کند و برای تسویه زمین آلتی
سازند مثلث متساوی الساقین و از منتصف قاعده او
شاقولی آویزند و [illegible] قول در او بر [illegible] سطح
زمین را چنان سازند که این مثلث را بهر طرف که گردانند
شاقول بر آن [illegible] دایره بر زمین رسم کنند و بر
مرکز دایره مقیاس ظل نصب کنند و طریق اهل الصناعة
که مقیاس را مخروط مستدیر قائم سازند و بر مرکز دایره
مذکور دایره رسم کنند مساوی قاعده او و مقیاس را چنان
نصب کنند که قاعده مقیاس بر این دایره تمام منطبق شود
[illegible] و مدخل ظل را ازین دایره نشان کنند و [illegible] را که

ظل اول

مقیاس

میان

در میان این هر دو علامت نصف کنند و از مرکز به منتصف خطی اخراج
کنند آن خط خط نصف النهار است و چون خطی دیگر بر وی عمود
سازند خط اعتدال باشد و لازم دایره مذکور بدین دو
خط به چهار ربع شود و هر ربعی ازین دایره را به نود قسمت متساوی
کنند و این دایره را دایره هندیه گویند و صورتش اینست
و اما جهت سمت قبله و آن نقطه تقاطع بین مدار
افق بلد و دایره که بسمت راس مکه گذرد و خطی که از
مرکز افق بدین نقطه گذرد خط سمت قبله گوییم اگر بلد
با مکه موافق باشد در طول سمت قبله نقطه جنوب باشد اگر
عرض بلد زیاده از عرض مکه باشد والا نقطه شمال بود
و اگر در طول موافق نباشد تفاوت ما بین الطولین را
هر پانزده باشد هر درجه را چهار دقیقه ساعت گیریم [illegible]
[illegible]
بر آید از ساعات و دقایق نگاه داریم آنگاه روزی
را رصد کنیم که آفتاب در اول [illegible] درجه [illegible] جوزا و یا
بدرجه [illegible] سرطان تحویل کند پس در آن روز
چون از نیم روز بمقدار ساعات و دقایق که نگاه داشته‌ایم
گذرد ظل مقیاس بر خط سمت قبله بود اگر طول بلد بیش
از طول مکه باشد و الا پیش از نیم روز بمقدار ساعات و دقایق
مذکور ظل مقیاس بر خط سمت قبله بود و قبله در جهت
ظل باشد خاتمه در معرفت ابعاد و اجرام
برصد و حساب معلوم کرده‌اند که دور زمین [illegible]

در جدول عشر [illegible] م ازانکه [illegible]

برجیس

که یک عرض در پهلوی ...

غلط است که زمین فرض کنند شش هزار فرسخ و دور و فرسخی چهل و هشت
شش هزار گز و هر گزی سی و دو اصبع و هر اصبعی مقدار
عرض شش جو معتدل و عرض هر جوی مقدار شش موی
یال اسب و قطر زمین دو هزار و چهار صد و چهل و پنج
فرسخ است و مساحت تمام روی زمین شش هزار بار هزار و پانصد
و نود و سه هزار و ششصد و سی و شش فرسخ و مساحت مقدار
معمور از روی زمین چهار هزار بار هزار و ششصد و هفتاد
و شش هزار و هفتصد و چهل فرسخ و بعد محدب فلک قمر که مقعر
فلک عطارد باشد از مرکز عالم هفتاد و پنج هزار و هفتصد و سه
فرسخ و بعد محدب فلک عطارد که مقعر فلک زهره است دویست و هفتاد
و پنج هزار و سیصد و شصت و دو فرسخ و بعد محدب فلک زهره که مقعر
فلک شمس است هزار بار هزار و ششصد و چهل و هشت هزار
هشتصد و شصت و دو فرسخ و بعد محدب فلک شمس که مقعر
فلک مریخ است دو هزار بار هزار و بیست و هفت هزار و هشتصد
و سی و چهار فرسخ و بعد محدب فلک مریخ که مقعر فلک مشتری
است چهارده هزار بار هزار و هفتصد و هفتاد هزار و ششصد
و هفتاد و دو فرسخ و بعد محدب فلک مشتری که مقعر فلک زحل
باشد بیست و سه هزار بار هزار و پانصد و نه هزار و صد
و شصت و دو فرسخ و بعد محدب فلک ثوابت که مقعر
فلک اعظم است سی و سه هزار بار هزار و پانصد و بیست
و چهار هزار و سیصد و نه فرسخ اما محدب فلک اعظم از اجز
خدای تعالی کسی نداند و همچنین معلوم که قطر آفتاب هفده

نکته از دحم

هزار و پانصد

هزار و پانصد و سی و شش فرسخ و جرم او صد و شصت و شش برابر
زمین است و قطر قمر هفتصد و سی و یک فرسخ و جرم او یک جزو از سی و
نه جرم زمین است و قطر زحل چهارده هزار و چهار صد
و سی و پنج فرسخ و جرم او هشتاد و دو برابر زمین است
و قطر مریخ سه هزار و پانصد و نود و یک فرسخ و جرم
او یک و نیم برابر زمین است و قطر زهره پانصد و
هفتاد و پنج فرسخ است و جرم او یک جزو از دوازده هزار و هشتصد
و نود و یک جزو زمین است و اعظم ثوابت صد و شش و بیست
و دو برابر زمین است و اصغر ثوابت هژده و بیست و سه هزار
برابر زمین است

و جرم او مقدار ثلث تسع جرم
زمین است و قطر عطارد
صد و نه فرسخ و جرم او

تمت بعون الله تعالی ...
شهر رجب المرجب ...
[illegible]
غفر الله و لوالدیه
[illegible]
[illegible]
الطاهرین

معرفت التقویم از شرح بیست باب محقق نصیر الدین طوسی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

این مختصریست در معرفت تقویم مشتمل بر چهار فصل **فصل اول**
در حساب جمل و آن بترتیب ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ است بدین گونه ا ب ج د
ه و ز ح ط ی ک ل م ن س
ع ف ص ق ر ش ت
ث خ ذ ض ظ غ و این بیست و هشت
عدد است نه احاد و نه عشرات و نه مات
و یک الف و دیگر عدد ها را از رقم این حروف مرکب
کنند و بیشتر را پیش دارند و کمتر را از پس مثلا
یا یازده یب کب بیست و دو شن آنجا سی و شش تمه
صد و چهل و پنج غذ فط هزار و هفتصد و هشتاد و نه
و چون عدد هزار مضاعف کرده از حروف غین
که رقم هزار است مقدم دارند همچنین بغ دو هزار و
قغ صد هزار بود خلهغذ ششصد و سی و پنجهزار
و هفتصد بود لجغذ سی و سه هزار و کیصد...
بود و هم برین قیاس چندانکه باشد باید نوشت و هر مرتبه

خلهغذ
۶۳۵۷۰۰

فصل دویم در روی عدد نباشد صفری نهند بدین صورت ه
در ایام جمعات یعنی روزهای هفته نوشت نهانی شان
چنین آدینه شنبه ا یکشنبه ب دوشنبه ج سه شنبه د چهار
شنبه ه پنجشنبه و آدینه ز شنبه و بعضی
ث ان شنبه صفری نهند **فصل سیم** در تاریخ
عرب و نام ماههای ایشان اینست محرم صفر ربیع
الاول ربیع الآخر جمادی الاول جمادی الآخر رجب
شعبان رمضان شوال ذی قعده ذی حجه و اول
ماهها بدین ماه نوشته کنند و عدد روزهای
هر ماهی سی بود یا بیست و نه و زیادت و کم بود و شان
روزهای ماه شان عدد روزها بود روز اول از
ماه غره گویند و نیمه را منتصف و روز سی ام را سلخ و چون ماه نو
آید در تقویم بر حاشیه دست راست بر صفحه اول نام
آن ماه که نو شود بنویسند و اهل حساب ماه اول از سال سی
گیرند و ماه دوم را بیست و نه روز تا آخر ماهها و در
هر سالی یازده بار در آخر ذی حجه یک روز زیاد کنند تا روز
شود و آن روز را کبیسه خوانند و ابتدای این تاریخ از
هجرت پیغمبر صلی الله علیه و آله کردند از مکه به مدینه **فصل چهارم**
در تاریخ رومی و نام ماههای ایشان اینست تشرین الاول تشرین
الآخر کانون الاول کانون الآخر شباط آذار نیسان ایار
حزیران تموز آب ایلول از این جمله چهار ماه سی روز است و آن
تشرین الآخر و نیسان و حزیران و ایلول است و روزهای

و آن معروفست ح

هفت ماه دیگر هر یک سی و یک باشد و شباط در هر سال
بیست و هشت روز است و در سال چهارم بیست و نه روز بود و روز ششم
کبیسه شده است نه روزها رقمها و عدد آن روزها زیر و بالا
این تاریخ از عهد اسکندر فیلقوس رومی باشد فصل
پنجم در تاریخ فارسی و نام ماههای آن اینست
فروردین ماه اردیبهشت ماه خرداد ماه تیر ماه مرداد ماه
شهریور ماه مهر ماه آبان ماه آذر ماه دی ماه بهمن ماه اسفندارمذ ماه
و روزهای هر ماهی سی است و پنج روز در آخر آبان ماه
یا در آخر اسفندارمذ ماه افزایند و آن را مسترقه خوانند
یعنی پنجه دزدیده و این ماهها را ماه قدیم خوانند و اول
این تاریخ از عهد ملک یزدجرد بن شهریار گیرند که آخر
ملوک عجم بوده است و این روزها رقمها هم عدد
هر روزی نوشته گاه باشد که روزها را بنام هر روزی نویسند
و نام روزها بزبان فارسی اینست اورمزد بهمن اردیبهشت
شهریور اسفندارمذ خرداد مرداد دی باذر آذر
آبان خور ماه تیر گوش دی بمهر مهر سروش رشن
فروردین بهرام رام باد دی بدین دین ارد اشتاد
آسمان زامیاد مارسفند انیران و نام روزهای
پنجه دزدیده اینست اهنود اشنود اسفندمذ
وهوخشتر وهشتویش فصل ششم در تاریخ ملکی
در عهد سلطان جلال الدوله ملکشاه تاریخی نهاده اند
نام ماهها اصل این تاریخ هم نام ماههای فارسیست

شهریور ماه

و عدد روزهای هر ماهی سی بود و پنجه دزدیده در آخر
اسفندارمذ ماه گیرند و بهر چهار سال تاریخ یکروز
دیگر از جهة کبیسه در آخر پنجه افزایند تا شش روز شود
و اول روز فروردین ماه روزی بود که در میان آن
روز آفتاب در حمل آمده و از حوت انتقال کرده باشد و بعضی
اول فروردین ماه و اول دیگر ماهها روزی گیرند که
در آن روز یا در شبی که پیش از آن روز باشد آفتاب
انتقال کرده باشد از برجی ببرجی و این ماهها را جلالی گویند
یا ملکی و ابتداء این تاریخ کبیسه ملکشاه گیرند و در تقویم
تاریخ چند تاریخ بر صفحه نوشته است که کسی از تقویم
کواکب برگشتند و در بعضی روزهای هفته رقم نویسند و در
چهار دیگر روزهای ماهها این چهار تاریخ هر روزی را
برابر آن روز که افتد از روزهای هفته و نام سر ماهها
بر جانب دیگر راست اینکه سر ماه باشد نویسند فصل
هفتم در ستارگان هفتگانه سیاره و افلاک ایشان
ستارگان هفتند زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره
و عطارد و قمر هر یک در فلکی دیگر اند برین ترتیب که یاد
کردیم و دورترین افلاک از زمین فلک زحل است و نزدیکترین
فلک قمر است و بهمه این کواکب در تقویم حرف آخر باشد
از نامهای ایشان و این هفت کوکب آفتاب و ماه را نیرین
خوانند شمس را نیر اعظم و قمر را نیر اصغر و پنج باقی را
متحیره خوانند از جهت آنکه هر یکی را از ایشان استقامتی

پس وقوف پس رجوع پس وقوف دیگر پس باز با استقامت شود و شمس و قمر
را رجوع و استقامت نبود و زحل و مشتری را علویین خوانند
و زهره و عطارد را سفلیین و روش این سیارگان مختلف
بود و ماه و شمس و سیارگان که بر آسمان باشند ثابته خوانند
و جمله در فلک هشتم بوند و بالای او فلک نهم بود که او را
فلک الافلاک و فلک اطلس نیز خوانند و او همه افلاک را
از جانب مشرق بجانب مغرب حرکت میدهد به حرکت شبانروزی
و دیگر افلاک را از مغرب بمشرق حرکت میکنند هر یکی حرکتی
خاص **فصل هشتم** در بروج و اجزای آن و سیر
کواکب در آن و دور فلک را که همه کواکب در آن حرکت میکنند
به دوازده بخش قسمت کرده اند هر یکی را برجی خوانند
و هر برجی را سی بخش کرده اند هر بخشی را درجه خوانند
و هر درجه را شصت بخش کرده اند و هر یکی را دقیقه خوانند
و همچنین هر دقیقه را شصت ثانیه و هر ثانیه را شصت ثالثه
چندانکه خواهند بخش میکنند و نام برجهای دوازده گانه
اینست حمل ثور جوزا سرطان اسد سنبله میزان
عقرب قوس جدی دلو حوت و لفظ ثانی حمل
که حمل را صفر کنند و ثور را نشان یک و جوزا را نشان
دو و همچنین تا حوت و او را نشان یازده باشد و نشان
درج و دقایق نشان های عدد های هر یک باشد
و عدد درجات از بیست و نه نگذرد از انجه که چون
سی شود برجی شود و عدد دقایق از پنجاه و نه

نگذرد که چون شصت شود درجه شود و در تقویم بعد از
جدولهای تواریخ هفت جدول مثبت وی جهت مواضع
کواکب هفتگانه در نیم روز هر روزی بر کشند
و در هر جدول بازای هر روزی سه رقم نویسند یک رقم
برج و یک رقم درجه و یک رقم دقیقه و آن مواضع کواکب
باشد بآن قدر درجات و دقایق که تا آن نیم روز
رفته باشد از آن برج و ابتداء کواکب با آفتاب گیرند پس ماه
پس کواکب پنجگانه بر ترتیب افلاک ایشان و چون درجه
و دقیقه روز بروز در زیادت باشد کوکب مستقیم
بود و چون در نقصان بود راجع باشد و اگر زیادت و نقصان
نشود مقیم باشد **فصل نهم** در مقدار روش ستارگان
بدانکه آفتاب بیشتر دوری در سالی تمام کند و برجی
بماهی قطع کند و قمر دوری در بیست و هفت شبانروز
و ثلثی تمام کند و برجی بزیادت از دو روز و کمتر از سه روز
قطع کند و زحل دوری در سی سال قطع کند و برجی در
دو سال و نیم و در هر دوازده ماه برنیم چهار ماه
و نیم راجع و مشتری دوری در دوازده سال و برجی
در یکسال تمام کند و در هر سیزده ماه چهار ماه راجع
و مریخ دوری در دو سال الا یکماه و نیم تمام کند و برجی
چون مستقیم و سبک رو باشد در یکماه و نیم کند و در هر دو
سال و یکماه و نیم دو ماه و نیم راجع باشد و زهره دوری
در یکسال تمام کند و برجی چون مستقیم و سبک رو باشد

و هفت روز تمام کند و در هر سالی و هفت ماه و نیم کما و نیم
راجع شود و عطارد دوری هم در حدود سالی تمام
کند و برجی در هفت سیصد و یک روز و درجه‌ای در نوزده روز
تمام کند و در هر صد و شش نوزده روز بیست و دو روز
راجع شود و اما کواکب ثابته دوری در بیست و چهار هزار
سال تمام کند و برجی در دو هزار سال و درجه
در قریب هفتاد و شش سال

فصل دهم

در جوزهر و عرض ماه و دیگر کواکب آفتاب را
مداریست که بمیان بروج بگذرد و آنرا منطقة
البروج خوانند و ماه را مداری دیگر باشد که
در مدار آفتاب در دو موضع در برابر یکدیگر تقاطع
کنند و آن دو نقطه را جوزهرین و عقدتین
خوانند پس یک نیمه از مدار ماه در جانب شمال بود از
مدار آفتاب و دیگر نیمه در جانب جنوب و آن عقده
را که چون ماه از او بگذرد شمالی شود راس خوانند
و آن عقده را که چون ماه از او بگذرد جنوبی شود
ذنب خوانند و مقدار دوری ماه را از مدار آفتاب
عرض ماه خوانند و عرض تاریخ و درجه و تقویم
ماه را یعنی دوری او از سر حمل بر توالی بروج طول
ماه خوانند و راس و ذنب را سیر معکوس بود مانند
کواکب راجع دوری در نوزده سال تمام کنند
و برجی در نوزده ماه و درجه در نوزده روز

بود و در تقویم موضع راس بعد از تقویم عطارد بنویسند
برج و درجه و دقیقه و موضع ذنب در برج هفتم
بود از آن برج بهمان درجه و دقیقه و باشد که موضع
ذنب در برج هفتم ذنب ننویسند و بعضی کرده عرض ماه در جدولی
جداگانه در پهلوی تقویم ماه بنویسند در دو سطر یکی
درجه و یکی دقیقه و عرض در ربعی از دور که قمر بعد از
راس بود شمالی صاعد زاید باشد و در ربع دیگر که
بعد از آن بود و قمر روی بذنب دارد تا رسیدن
بذنب شمالی هابط ناقص بود و در ربع سوم که از
ذنب بگذشته باشد جنوبی هابط زاید بود و در ربع
چهارم که بعد از آن بود قمر روی براس دارد تا
رسیدن براس جنوبی صاعد ناقص بود و حمره
را هم عرض باشد و هم باشد که در بعضی تقویمها عرض هر
کوکبی در پهلوی تقویم او بنویسند و آفتاب را عرض
نبود از جهت آنکه عرض دوری ستارگان بود از راه
آفتاب و آفتاب از راه خود دور نشود و شمالی
جنوبی و شمالی و صاعد و هابط از حرف اول
گیرند و شش بن اند و ناقص از دو حرف آخر گیرند

فصل یازدهم

در ساعات و دقایق شبانروزی
را به بیست و چهار قسم کنند و هر قسمی را ساعت خوانند
و هر ساعتی را به شصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه خوانند
و در تقویم بعد از راس بازاء هر روزی ساعات و دقایق

ان روز بنهند و چون آن را از بیست و چهار ساعت نقصان
کنند آنچه بماند ساعات و دقایق شب بود و روز چنان
از وقت تحویل آفتاب بجدی تا بوقت تحویل آفتاب در سرطان روز
افزاید و در نیمه دیگر کاهد و شب بعکس این بود و درازترین
روزهای سال و کوتاه ترین شبها وقت تحویل آفتاب
بسرطان بود و کوتاه ترین روزها و درازترین شبها وقت
تحویل آفتاب بجدی بود و بوقت تحویل آفتاب بحمل و میزان
روز و شب برابر باشد و این ساعات را ساعات مستوی خوانند
و چون هر روزی و هر شبی را جدا جدا بدوازده قسم
متساوی کنند آن ساعات را ساعات زمانی و معوج خوانند
و مقدار هر ساعتی بحسب درازی و کوتاهی روز و شب می افزاید
و می کاهد اما ارتفاع آفتاب مقدار بعد او بود از سطح
افق که بر زمین بگذرد و میان ظاهر و پوشیده از عالم
جدا کند و این مقدار بدرجات و دقایق بود و تمامی تا بوقت
نصف النهار بود و غایت ارتفاع هر روزی و در تقویم
بعد از ساعات در جدولی جداگانه بنهند و هیچ ارتفاع
از نود درجه زیاده نشود

فصل دوازدهم

در نظر و مناظر بعضی کواکب بعضی را اما نظر آن است که
چون دو کوکب در یک برج و یک درجه و یک دقیقه جمع آیند
آنرا قران و مقارنه خوانند پس اگر این حال میان
آفتاب و ماه باشد آنرا اجتماع خوانند و اگر میان
آفتاب و یکی از کواکب متحیره بود آنرا احتراق

خوانند و اگر کوکب در چند درجه و دقیقه دو کوکب در دو
برج که یکی از آن برج سیم دیگری باشد متساوی بود
آنرا تسدیس خوانند از جهت آنکه میان ایشان چون کوکب سدس
فلک بیش نیست و اگر یکی از آن برج چهارم دیگری افتد
آنرا تربیع خوانند و اگر یکی در پنجم دیگری بود آنرا تثلیث
خوانند و اگر یکی هفتم دیگری بود آنرا مقابله خوانند
و مقابله نیز آنرا استقبال خوانند و اگر یکی از آن
دو برج دوم دیگری بود یا ششم یا هشتم یا دوازدهم میان
آن دو کوکب هیچ نظر نباشد و از اینجا روشن شود
که هر کوکبی را دو تسدیس بود و دو تربیع و دو تثلیث
از هر دو جانب او و یک مقابله و یک مقارنه بیش نبود
و جمله هشت نظر بود و در شش نظر از آن کواکب
الا مقارنه نبود و آنرا مجاسده خوانند و زهره و عطارد
را با آفتاب الا احتراق نبود و ایشان را با یکدیگر
الا قران و تسدیس نبود از جهت آنکه این دو کوکب
از آفتاب بسیار دور نشوند مانند دیگر کواکب چه
زهره بیش از چهل و هفت درجه و عطارد بیش از بیست
و هفت درجه از آفتاب دور نشوند در هر دو جانب
و چون کوکب متوجه بود بیکی از این نظرها گویند متصلست
و چون اتصال تمام شود و بگذرد گویند منصرفست
و این نظرهای کواکب مشکل گونه چون ماه بر حاشیه تقویم
نویسند از جانب دست راست برابر هر روزی یا هر شب

که آن نقطه دوری افتد و آنرا اتصالات کلی خوانند و نام ماههای هر چهار تاریخ و روزهایی که در آن تاریخ مشهور بود و تحویل ستارگان از برجی به برجی هم آنجا نویسند و اما تناظر از دو گونه بود یکی آنکه میان دو کوکب بنسبتی که هر دو در دو موضع باشند که در بعد از روز و شب مساوی باشند و آن چه موضع بود از دو جانب سر سرطان و سر جدی که بعد هر دو از نقطه سر سرطان و از نقطه سر جدی متساوی بود مثلا یکی در بیست درجه ثور و دیگری در ده درجه اسد بود چه بعد هر یک از سر سرطان یکبرج و ده درجه بود و از سر جدی چهار برج و بیست درجه دوم آنکه میان دو کوکب نسبتی که هر دو در دو موضع باشند که در مطالع متساوی باشند و آن چه موضع بود از دو جانب سر حمل و میزان که بعد هر دو از نقطه های سر حمل و سر میزان متساوی بود مثلا یکی در بیست درجه حمل بود و دیگری در ده درجه حوت چه بعد این از نقطه سر حمل بیست درجه باشد و از نقطه سر میزان پنج برج و ده درجه و تناظرها هم با اتصالات کلی نویسند و بیشتر که کوکبی متصل شود بکوکبی بر سبیل نظر یا تناظر و پیش از اتمام آن اتصال باطل شود بسبب رجوع کوکب اول یا سبب استقامت آن کوکب که اتصال با او بود یا رجعت سیر او آن باطل شدن

بعد تناظر

یا بسبب بطوء هم

انتقال شرح جدول ... اتصالات متغیره

را و علامات نظرها و آنچه تعلق بدان دارد بدین گونه نویسند مقارنه و قران تسدیس تربیع تثلیث مقابله استقبال اجتماع احتراق تحت الشعاع تحویل ساعات لیل و نهار تناظر

فصل سیزدهم در ممرجات قمر

و دیگر احوال او در صفحه دست چپ تقویم بنگارند در ماههای اول ایام اسابیع و دوم ایام ماه عربی در دو جدول بازاء آن ایام یا برقم اعداد و محل ماه یعنی برجی که قمر بوقت نصف النهار در آن برج بود در جدولی دیگر نهند و در پهلوی آن در جدول چهارم ساعات انتقال ماه از برجی به برجی و ثبت آن روز را اگر انتقال بروز بود یا آن شب اگر انتقال در آن شب بود که بعد از آن روز بود بنهند و پس از آن جدول ممتد دی بنهند جهت نظر قمر بکواکب و شش کانه یا هفت گانه اول آفتاب و بعد از آن کواکب پنج گانه بر ترتیب افلاک و بازاء هر روزی که در روی یا شبی که بعد از وی بود قمر را بکوکبی از این شش کانه نظر بود در جدول آن کوکب رقم آن نظر و رقم ساعتی که نظر در آن ساعت بود و ثبت آن روز یا شب بنویسند و آنچه بازای روزی بود که در روی یا شبی که بعد از وی بود هیچ نظر نشود خالی بمانند و آن اتصالات را ممرجات قمر گویند و اجتماع و استقبال که در هر ماه افتد بر صفحه دست راست از جانب اتصالات کلی در جدولی ماریک بنهند و روز یا شب تعیین کنند و ساعات که از آن روز یا از آن

انتقالات ۶

و دقایق آن ساعت هم

و ثبت آن شب بر بالای هم

ذنب گذشته باشد و برج طالع و برج عاشر و درجات و دقایق
هر یک هم نویسند و طالع آن بود که در آن وقت از شرق
طلوع میکند و عاشر آن بود که در آن وقت میان شرق و مغرب
بر میان آسمان بود و جزو اجتماع نویسند و آن موضعی
بود که از فلک که آفتاب و ماه در وی مقارن شده
باشند و جزو استقبال هم نویسند و آن بروز موضع آفتاب
بود در وقت آنکه با ماه مقابله کند و شب موضع ماه
و حالات قمر هم نویسند بعضی در جدولی جداگانه
نویسند بعد از تمام خانهای صفحه دست چپ و بعضی در حاشیه
[illegible] از جدول خانهات بنویسند بلونی دیگر و حالات
قمر می‌شده ماه بود با رأس و با ذنب که در کدام
روز بیافتد و چه ساعت و رسیدن ماه بود بدرجه شرف
و درجه هبوط خود و با دل درجه هبوط آفتاب بعضی طریقه
محترقه و بعد از این شرف و هبوط کواکب بیان کنیم
و حالت طریقه محترقه بگوییم و بعضی رسیدن ماه بتحت
الشعاع هم بیارند و آن وقتی بود که بعد ماه از آفتاب
پیش از اجتماع با دوازده درجه باز آید و می‌شمرده
ماه با کید هم بیارند و کید چنین گویند که کوکبی نحس است
که سیر او معکوس است دوری بصد و چهل و چهار سال
تمام کند و برجی بدوازده سال قطع کند و چنین کوکب
بر فلک پدید نیست و علامات حالات اینست قمر با رأس
س و قمر با ذنب ب و قمر در شرف ف قمر در هبوط ط قمر در طریقه محترقه ق

قمر تحت الشعاع قمر با کید

فصل چهاردهم در منازل

ماه و آن بیست و هشت است و نامهای این
است شرطین بطین ثریا دبران هقعه هنعه
ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماک
غفر زبانا اکلیل قلب شوله نعایم بلده ذابح
بلع سعود اخبیه مقدم موخر رشا و قمر هر روز
در منزلی باشد و گاه باشد که زیاده از یکروز در منزلی باشد
و گاه باشد که بیکروز زیاده از یکمنزل ببرد و موضع ماه
در هر منزل که باشد بوقت تقویم روزنامه آن [illegible] در جدولی
جداگانه بنهند بازاء آن روز و بعضی صورت اشکال
ماه از منزل بمنزل در جدولی دیگر بنهند و چون فلک
دوازده برجست و منازل بیست و هشت حصه هر برجی
دو منزل و ثلثی باشد و تخمیناً هر منزل را که بارسی کند
و از آنجا دور شود آن منزل پیش از طلوع آفتاب بر آید
چند ظاهر شود و طلوع آن منزل در میان [illegible]
بنویسند بازاء آن روز و در وقت طلوع هر منزل
سقوط رقیب آن منزل باشد و آن منزل پانزدهم
از آن منزل

فصل پانزدهم در ظهور و خفاء

کواکب و دیگر احوال کواکب ستارگان علوی که
از احتراق چند روز در موضع مختفی شوند بعد از
قران آفتاب و بعد از احتراق چند روز در مشرق
ظاهر شوند پیش از طلوع آفتاب و احتراقات [illegible] در میانه

در شرطان ستاره است از منازل قمر

بطین بفتح [illegible] ستاره است از منازل قمر

غفر ستاره است از منازل قمر

ایشان جم

ایام استقامات ایشان بود و مقابل آفتاب در میانه ایام رجوع
و رجوعات ایشان میان دو تثلیث آفتاب باشد و زهره
و عطارد را هم در میانه استقامت و هم در میانه رجوع
احتراق بود و در اوایل رجوع در مغرب مختفی شوند
و در اواخر آن در مشرق ظاهر شوند و پیش از احتراق
که در میانه استقامت بود در مشرق مختفی شوند و بعد
از احتراق در مغرب ظاهر شوند و اوقات ظهور و اختفاء
هر کوکبی در تقویم در میان اتصالات کلی نویسند و اما
دیدن ماه نو و آنکه از موضع غروب آفتاب بر شمال یا در جنوب
بینند و باریک یا فربه بینند در صفحه جداگانه جهت هر
ماه نوشته باشند و باید که احوال سیر کواکب در
جدولهای هفتگانه تقویمهای ایشان در آن
دوازده ورق که گفتیم هم رقم سان کنند مثلا چون ماه
سریع السیر بود یعنی سیر او بر سیر وسطش زیاده بود
این رقم نویسند سر و چون بطی السیر بود از وسط
و معتدل را معیم و مستقیم را مستقیم و راجع را راجع
و هر کوکبی را چهار نطاق بود در فلک اوج و چهار
نطاق در فلک تدویر که آنهم نویسند و ثبت الهای
نطاق اول اوج را که صعود شمالی بود قاج و دوم را
قبح و سیوم را قح و چهارم را قدج
و نطاق اول تدویری را قار و دوم را اقب
و سیوم را اقج و چهارم را اقدر و افتاب را نطاقهای

تدویری بود فصل شانزدهم در تمامی آنچه در تقویم
آرند در اوراق دوازده گانه برابر هر روزی
نویسند ارباب اختیارات که آنرا روزنامچه کار آید
و از چه کار احتراز باید کرد و ما آنرا بر طریق اجمال
بعد از این بیان کنیم و پیش از اوراق ماه طالع
سال و صورت آن بیارند و در صورت طالع
درجات خانهای دوازده گانه از بروج و مواضع
کواکب و راس و ذنب در دقیقه تحویل ثبت کنند
و مواضع سهام هم نویسند و سهام در اول چیزها
مخصوص بود که از مواضع کواکب و خانها گیرند و از
همه قویتر سهم السعاده و سهم الغیب بود و پیش از صورت
طالع وقت تحویل مواره استخراج آن از زیج بیارند
و باشد که طالعهای فصلهای دیگر و طالعهای اجتماعات
و استقبالات را هم صورتها بنهند و صورت طالع را
زایچه خوانند و بعد از ورقهای ماهها خسوف
و کسوف که در آن سال افتاده باشد بیارند و تعیین
اوقات و احوال آن بکنند و طالعهای آن هم ثبت
کنند و اما دیگر جدولها که از اوقات طالعها وضع کنند
جهت احکام فصول و قرانات و اجتماعات و جهت تواریخ
در زوایای دیگر جدولات هر قومی که از شرح مستغنی است
در نوشتن تقویم و بعد از این بعضی از آنچه مردمان محتاج باشند در
تقویم بیاریم بر سبیل اختصار فصل هفدهم در

افتاب جم

شش جم
و استقبالات

خانه و وبال ستارگان جدی و دلو خانهای زحل اند قوس و حوت خانهای
مشتری اند حمل و عقرب خانهای مریخ اند ثور و میزان خانهای زهره
اند جوزا و سنبله خانهای عطارد اند سرطان خانه ماه است اسد
خانه آفتاب و مقابل خانهای هر کوکبی وبال او بود چنانکه خانهای
نیّرین وبال زحل بود و خانهای او وبال ایشان و خانهای
مشتری وبال عطارد و خانهای عطارد وبال مشتری و خانهای
مریخ وبال زهره و خانهای زهره وبال مریخ و در آنکه
و دیگر آنکه خانه بود و نه وبال فصل هجدهم در شرف
و هبوط ستارگان شرف آفتاب نوزده درجه حمل است و شرف
ماه سه درجه ثور و شرف زحل بیست و یکم درجه میزان و
شرف مشتری پانزدهم درجه سرطان و شرف مریخ بیست و هشتم درجه
جدی و شرف زهره بیست و هفتم درجه حوت و شرف عطارد
پانزده درجه سنبله و شرف راس سه درجه جوزا و شرف
ذنب سه درجه قوس و برج شرف همه شرف باشد الا آنکه
آن درجه قوی تر باشد و تا کواکب روی در شرف دارند دولت
شرف روی در تزاید و حاشیت همچو حال شرف بود گفته اند که
طریقه محترقه میان هبوط آفتاب و هبوط ماه بود یعنی
از اول درجه نوزدهم میزان تا اول درجه چهارم عقرب

فصل نوزدهم در مثلثات و اربابان حمل و اسد
و قوس مثلثه آتشی اند و ارباب این مثلثه بروز آفتاب و مشتری
و زحل اند بدین ترتیب و بشب مشتری بر آفتاب مقدم بود و ثور
و سنبله و جدی مثلثه خاکی اند ارباب این مثلثه بروز زهره

و قمر و مریخ و بشب قمر بر زهره مقدم بود و جوزا و میزان و دلو مثلثه
هوایی اند و بادی اند و ارباب این مثلثه بروز زحل
و عطارد و مشتری اند و بشب عطارد پس زحل پس مشتری و سرطان
و عقرب و حوت مثلثه آبی اند ارباب این مثلثه بروز زهره
و مریخ و قمر اند و بشب مریخ بر زهره مقدم بود فصل
بیستم در حدود کواکب هر یکی را از کواکب متحیره
در هر برجی حدی بود و آن چند درجه معین است و در
حدود خلاف کرده اند مشهورتر حدود مصریانست
و آن بدین تفصیل که درین جدول نهاده آمده است

فصل بیست و یکم در وجوه و دیگر حظهای کواکب
اما وجوه آنست که هر برجی را به سه قسمت کرده اند
و از حمل ابتدا کرده اند ثلث اول را بصاحبش مریخ
داده اند و ثلث دوم آنرا که شیب مریخ
بود یعنی آفتاب و ثلث اول ثور آنرا که شیب
زهره بود یعنی عطارد و ثلث دوم قمر را و ثلث
سیوم آنرا که بالای همه است یعنی زحل و جوزا
را همچنان ترتیب کرده اند و بعد از آن مشتری
و مریخ و هم بدین قیاس تا آخر حوت که نوبت
هم با مریخ رسد و او را دو وجه در پهلوی
هم افتد و آن ثلث آخر حوت و ثلث اول حمل است

و ثلث سیم آنرا که شیب آفتاب بود یعنی زهره هم

و وجه را صورت نیز خوانند و بعضی گویند که بروج را مجلس
مثلثها قسمت کنند و ثلث اول از هر برجی بصاحب آن
برج دهند و ثلث دوم بصاحب آن برج را
که از بهر آن مثلثه بعد ازو بود و ثلث سوم بصاحب آن
برج را که ثالث بود از مثلثه مثلا ثلث اول از حمل
مریخ را و ثلث دوم شمس را که صاحب اسد است و ثلث سیوم
مشتری را که صاحب قوس است و همچنین در دیگر جهات
و این قسمت را دریجان خوانند و بعضی هر برجی را به
نه قسمت کنند و قسم اول را از حمل مریخ دهند
که صاحب حمل است و قسم دوم بصاحب ثور یعنی
زهره و سیوم بصاحب جوزا یعنی عطارد و همچنین
تا قسمتهای حمل تمام شود پس اول ثور صاحب جدی را
بود یعنی زحل و قسم دوم هم او را بود از جهت دلو
و سیم مشتری را بود صاحب حوت و چهارم مریخ را بود
صاحب حمل و همچنین تا آخر بروج و ازین ترکیب
لازم آید که هر قسم از هر سه برج که یک مثلثه باشند یک کوکب را
بود مثلا قسم اول و دوم از مثلثه خاکی هم از
ثور و هم از سنبله و هم از جدی زحل را بود و قسم
سوم مشتری را بود صاحب حوت و این قسمت را نهبهر
خوانند و همچنان هر برجی را بدوازده قسم کنند و هر قسمی
را دو درجه و نیم و قسم اول بصاحب برج دهند
و دوم بصاحب برجی که بعد ازو بود بر ترتیب تا تمامت

جهة حم

سیم

اقسام

اقسام بصاحب بروج دوازده گانه دهند و این را اثناعشریه
خوانند و چون کوکبی یا دلیل دیگر در برجی بود چند
درجه و دقیقه از آن برج قطع کرده باشد آن را
دو درجه و نیم از آن مقدار حصه همان برج بود
و دو درجه و نیم حصه برجی که بعد ازو باشد و هر مانی
که کمتر از حصه برجی بماند از آن کدر هر درجه را دوازده
درجه و هر پنج دقیقه را یک درجه و هر دقیقه را دوازده
دقیقه دهند از هر برجی که نوبت باوی رسیده باشد تا آنجا که رسد
موضع اثناعشریه کوکب باشد مثلا چون کوکبی در یازده درجه
و چهل و دو دقیقه از ثور باشد آن مبلغ ده درجه حصه
چهار برج باشد که آن برجها ثور و جوزا و سرطان و اسد اند
و یک درجه باقی را دوازده درجه بشمر و چهل دقیقه
را هشت درجه دیگر جمله بیست درجه شود و دو دقیقه را
بیست و چهار دقیقه و این جمله از برج سنبله باشد که نوبت
باو رسیده است پس اثناعشریه آن کوکب در بیست درجه
و بیست و چهار دقیقه از سنبله باشد و هم ازین قیاس که معلوم شد باید
کرد فصل بیست و دوم در اوج و حضیض
ستارگان اوج آفتاب و پنج ستاره متحیره در هر
دو هزار سال از برجی ببرجی شوند و هر شصت سالی نخمس یک درجه
قطع کنند و حضیضهای ایشان مقابل اوجها بود
الا کوکب عطارد که او را دو حضیض بود بر دو تثلیث اوج
و در زیج تاریخ که ششصد و پنجاه و شش سال تاریخ

هبوط بعضی عرب اوج زحل در دهم درجه قوس است
و اوج مشتری در آخر درجه سنبله و اوج مریخ در بیست و هفتم
درجه اسد و اوج آفتاب در بیست و نهم درجه جوزا
و اوج زهره در بیست و هفتم درجه جوزا و اوج عطارد
در اول درجه عقرب و حضیضها از اینجا معلوم شود
و این اوجها که بعضی نوشته است و در دیگر زیجها
مختلف است اما قمر را اوج در دوف اجتماع و استقبال است
و حضیض در دوف تربیع آفتاب فصل بیست و سیم
در احوال بروج حمل و ثور و جوزا برجهای بهاری اند
یعنی حلول آفتاب درین بروج بود بهار باشد و سرطان
و اسد و سنبله برجهای تابستانی اند و میزان و عقرب
و قوس برجهای خریفی اند و جدی و دلو و حوت برجهای
زمستانی اند و برجهای اول این چهار فصل را
منقلب خوانند و آن حمل و سرطان و میزان و جدی
بود و برجهای میانه فصلها را ذو جسدین خوانند و آن
جوزا و سنبله و قوس و حوت باشد و برجهای بهاری و تابستانی
شمالی و عالی باشند و برجهای خریفی و زمستانی جنوبی و منخفض و حمل
مذکر و نهاری بود و ثور مونث و لیلی و همچنین تا آخر
یکی مذکر و نهاری و یکی مونث و لیلی پس بروج مثلثه
آتشی و هوایی مذکر و نهاری باشند و بروج مثلثه خاکی
و آبی مونث و لیلی و بروج آتشی و هوایی گرم باشند و بروج
آتشی و هوایی گرم باشند و بروج خاکی و آبی سرد

(حاشیه) و یک حضیض او در برج حوت
بر نسبت تثلیث با عقرب
و یک حضیض او در برج سرطان
هم بر نسبت تثلیث با عقرب
صح صح

(حاشیه) مغرب حضیض آفتاب در این
برجها بود [illegible] پاییز
صح

(حاشیه) منقلبها را ثابت خوانند
و آن ثور و اسد و عقرب
و دلو است و برجهای آخر
صح صح

آتشی و خاکی خشک باشند و بروج هوایی و آبی تر و بروج
هوایی و آبی تر و بروج زمستانی و بهاری معوجة الطلوع
باشند و بروج تابستانی و خریفی مستقیمة الطلوع
فصل بیست و چهارم در احوال کواکب زحل و مریخ
و مریخ نحس اصغر و مشتری و زهره سعد اصغر و عطارد
با نحس نحس اند زحل نحس اکبر و مریخ نحس اصغر مشتری
و زهره سعد اند مشتری سعد اکبر و زهره سعد اصغر و عطارد
با نحس نحس بود و با سعد سعد بزرگ از تثلیث و تسدیس سعد باشند
و از مقابله و تربیع و مقارنه نحس و راس سعد است و ذنب که
نحس اند و کواکب علوی و شمس مذکر اند و نهاری [illegible]
مونث و لیلیه [illegible] باشند الا مریخ نهاری اند مریخ
و زهره و قمر مونث و لیلیه و هر چه مذکر باشند الا مریخ نهاری
اند و مریخ و زهره و قمر لیلی اند و زحل سرد و خشک و مریخ و شمس گرم
و خشک و مشتری و زهره گرم و تر و با اعتدال نزدیک و قمر
سرد و تر و عطارد با هر کوکبی که باشد در طبع او گردد
و در تذکیر و تانیث همچنین فصل بیست و پنجم در خانهای
دوازده گانه آن برج و درجه که از مشرق طلوع میکند
در هر وقتی آن را طالع خوانند و آن خانه زندگانی و جان
و تن و عمر و ابتدای هر کار تعلق بان خانه دارد و بعد
از آن خانه دوم است و آن خانه نصیب و مال و معیشت
و یاران آن پس خانه سیوم و آن خانه برادران و خواهران و
و تحویل آن پس خانه چهارم و آن را وتد الارض خوانند و آن خانه

در تعوذ در دلیل [illegible] ناتمام [illegible] صح

(حاشیه) زحل و مریخ نحسند زحل نحس اکبر
و زهره سعدند مشتری سعد اکبر

(حاشیه) و کواکب سفلی سوی عطارد
مونث صح

(حاشیه) مذکر صح

برادران و ملکها و عواقب کارها باشد و خانه پنجم خانه فرزندان
و رسولها و هدیها و خبرها باشد و خانه ششم آن خانه
بندگان و خدمتگاران و رنجوریها و چهارپایان خرد
باشد و خانه هفتم اوتد غارب بود نظیر طالع و آن خانه زنان
و انبازان و خصمان باشد و خانه هشتم خانه ترس و مرگ و نکبت
و میراث باشد و نهم خانه علم و سفر و دین و دهم خانه سلطان
و حرکت و مراتب باشد و نهم خانه و شغل و عمل
و مال باشد و از اوسط السما خوانند و خانه یازدهم خانه
امیدها و سعادت بود و دوستان و خانه دوازدهم خانه دشمنان
و بدبختی و چهارپایان بزرگ باشد و هر خانه را درجه و دقیقه
باشد از برجی و آن را موضع خانه خوانند و حد هر خانه
از هیچ درجه پس از موضع خانه است که بعد از و بود و این خانهها
طالع و دهم و هفتم و چهارم اوتاد اند و یازدهم و پنجم
و دوم و هشتم مایلات اوتاد و نهم و سیم و دوازدهم و ششم
زایل اوتاد و دوم و هشتم و ششم و دوازدهم ساقط اند
از طالع و از همه خانهها قوی تر خانه طالع و عاشر بود
پس هفتم پس چهارم پس یازدهم پس پنجم پس نهم پس سیوم
پس دوم پس هشتم و ضعیف تر از همه دوازدهم و ششم که
هم زایل اند و هم ساقط و این دوازده خانه چهار ربع
باشند یکی از عاشر تا طالع و آن ربع مذکر بود و دیگر از
طالع تا رابع و آن مونث بود و این دو ربع
صاعد بود و مقابل ربع مذکر مذکر بود و مقابل ربع مونث

و رسولان و پیکان
و ایلچیان و جاسوسان
و رشوتها و ظرفها
و عیاشان و مطربان
و زینتها و محبوبان
و عیش و طرب و عشق
و عشق بازان حم
و جنگ و قرض کردن
و مال غایب حم
و فراریان
و امرا و وزرا
و نوابان و سران
سپاه حم

و نساء کودکان
و کودکان اگر گمشده
و کم شده
و خزانه
و حرم
و قضا و علما
و خانهای
و اولیا
و خواب
و سفر حم

مونث بود و مقابل صاعد منحدر از جانب طالع و هر چه از طاق
بود چون سیم و پنجم مذکر بود و هر چه نام او جفت بود چون دوم
و چهارم مونث بود فصل پنجم در فرح
کواکب بعضی انجم بدان مانند فرح زحل در دوازدهم
بود و فرح مریخ در ششم و فرح مشتری در یازدهم و فرح
زهره در پنجم و فرح آفتاب در نهم و فرح قمر در سیم و فرح
عطارد در طالع و مقابل فرح را ترح خوانند و بودن
کواکب علوی را بر دیگری فوق الارض و کواکب سفلی را بر
عکس خیر خوانند و همچنین بودن کواکب مذکر در ربع
مذکر و خانه مذکر و بودن کواکب مونث در ربع
مونث و خانه مونث قوتی دیگر باشد شبیه بفرح و خیر
فصل ششم در حال نظرها مثلث و تسدیس
نظر دوستی اند تثلیث تمام دوستی و تسدیس نیم دوستی
و مقابله و تربیع نظر دشمنی اند مقابله دشمنی و تربیع نیم دشمنی
و نظر دوستی بسعود نیک باشد و نظر دشمنی با ایشان بد باشد
و نظر دشمنی بنحوس بد بود و نظر دوستی با ایشان بد باشد کمتر
و چنانکه بسعود تمامتر سعادتی باشد و با نحوس تمامتر نحوستی و نظر
بجای نظر بود و حد نظر را جرم خوانند و جرم علویات
در ... نه درجه بود از کواکب ... و جرم زحل و مشتری
نه درجه پیش و نه درجه پس و جرم مریخ هشت درجه پیش و
هشت درجه پس و جرم آفتاب در هر جانب پانزده درجه و جرم
قمر در هر جانب دوازده درجه و جرم راس و ذنب جرم قمر

نوع امید و علم ... حم
و بر تحت الارض حم
و دیگر احوال حم
تمام حم

بود و کوکبی که بکوکبی ناظر خواهد شد بجرم او متصل شود و اتصال از آنگاه
قوی بود که بعد میان ایشان کمتر از نیمه جرم هر دو کوکب بود
و چون کمتر از نیمه جرم آن کوکب شود از آن هر دو که بنظر
خواهد کرد که جرم او کمتر باشد اتصال بعارت رسیده بود و چون
از نظر بگذرند منصرف شوند و درجات انصراف و چون درجات
اتصال باشد و قمر چون به برجی انتقال کند که بکوکبی ناظر
خواهد بود اما هنوز بحد اتصال نرسیده بود گویند بعید
الاتصال است و اگر منصرف شده بود و دیگر کوکبی را نخواهد دید
گویند خالی السیر است و اگر در برجی هیچ کوکب را از شمس
بگانه باقی نه بینند اصلا گویند وحشی السیر است فصل
بیست و هشتم در دلالات کواکب از طبقات مردم زحل
کوکب پیران و دهقانان و ارباب خانها و قدیم و اولاد
سیاهان و مشتری کوکب قضاة و اشراف و اصحاب
مناصب است و مریخ کوکب سپاهیان و اهل سلاح و ترکان
و عیاران و دزدان و شمس کوکب پادشاهان
و بزرگان و اهل امر و نهی باشد و زهره کوکب زنان
و خادمان و معاشران و اهل طرب باشد و عطارد کوکب
دبیران و اصحاب دیوان و عاملان و اطبا و زیرکان
باشند و قمر کوکب رسولان و بیکاران و سواران است
فصل بیست و نهم در احوال روزها چون قمر ناظر
بسعود باشد بجمیع کارها دارایش نیک است الا اگر اتصال
بمشتری بود از برج منقلب تجارات و وجوه و وجوه خراج آن بد

و اهل هند و حبشه
و زنبار دکان نشینان
و پنبه داران و کورکنان
و کشتنان و چاه کنان
و دباغان و حجام و سازان
و دزدان و سندگان و گوشه
نشینان و سلطانان و فقها
و امدالان و نوتیان و مزار
بانان و لشکران و آهنگران
و پهلوانان و آهنگران
و انبارداران و سپاهیان
و حاوران و پهلوانان و اهل
جاه و زندان و اهل رزم علما
و عطاران و میران مجلس
و حضرات بزرگ و زنبوران
و یکیه و مار سیاه حرم حرم

وا از برج ثابت دخول بلد و بنیاد کارهای که ثبات را شاید و از برج
دو جسدین سفر را و اگر اتصال بزهره بود از برج منقلب
جامه نو پوشیدن و نو بریدن نیک آید و از برج ثابت
الاعقرب زفاف کردن و ختنه کردن را شاید
و از برج دو جسدین ترویج و شرکت را و اگر ناظر بمریخ
بود بنظر دوستی است بد الا شرف و کذب باما و قتل
سباع را و اگر نظر دوستی بود بزحل از برج ارضی
عمارت و زراعت را شاید بود و از برج آبی آن
کاریز ما هی جویبار را و از برج ثابت بنا و نهرها و حصارها را
و از برج از برج منقلب سواری و گوی زدن را و از برج
ثابت تعبیه لشکر را و از برج دو جسدین اصلاح سلاح و ترتیب
الات حرب را و اگر ناظر شمس بود از برج منقلب بنظر دوستی
سفر و دخول بر نزدیک پادشاهان و از برج ثابت دخول
بلد را شاید و ابتداء اعمال و اشغال سلطانی را و بنی
علما و از برج دو جسدین دیگر کارهای بزرگ را و از برج
آتشی ساختن براه و گداختن زر و سیم را و اگر نظر عداوت
بود و حربی بود الا آنکه اجتماع نیز بود برنظر سعود شاید
راز ما و نهان گفتن و پوشیده کردن کارها و دارستعال
ضدان و اگر ناظر بعطارد بود و عطارد مسعود بود مانند
نظر سعود بعلم و کتابت و دیوان را شاید و اگر
عطارد منحوس بود دردی حربی بود خاصه اگر نظر عداوت
بود و بر جمله اتصال قمر بر وجه پسندیده بهر کوکب کاری را

اگر قمر ناظر بزحل

و نعلم

شاید که منسوب بود بآن کوکب و قمر با ذنب و کید و بمال [illegible]
السیر و در طریقه محترقه و حال السیر خاصه که از نحسی منصرف
بود بهیچ کار نشاید این آنچه در اختیارات روز و ماه
بود بآن احتیاج افتد فصل سی ام در معرفت
اصولی که بدان احتیاج افتد در اختیارات جزوی
صلاح حال قمر و صاحب موضع او و کوکبی که کاری که ابتدا
خواهد کرد بدو منسوب بود و طالع وقت و صاحبش و اوتاد
و در اختیار کارها نگاه باید داشت و صلاح حال ایشان آن بود
که از نحوس خالی و سعود بایشان ناظر باشند و صلاح حال
کواکب آن بود که ایشان را قوت ذاتی بود و آن چنان
بود که در خانه یا در شرف یا در مثلثه یا در وجه خود
باشند یا در آن ربع که روی بوجه دارند یا در شمال
صاعد باشند یا مستقیم السیر باشند یا زاید در سیر و با قوت عرضی بود
و آن چنان بود که در فرح یا در حیز یا در اوتاد یا
مایل الاوتاد یا ناظر بطالع یا در ربع و خانه که موافق
طبع باشند و با سعود باشند و آن چنان بود که مجامع
سعود باشند و نظر یا تناظر [illegible] اضداد این معانی
بوده باشد وبال و هبوط و حضیض و رجوع و احتراق
و بودن در رجع و در خانهاء زایل و سقوط و ممازجت
نحوس [illegible] امثال آن و سعد قوی در حیز بهتر آید و ضعیف در حیز
بهتر آید و باید که کارهای منقلب را بروج منقلب و ثابت
را بروج ثابت اختیار کنند و انتقال قمر و کواکب [illegible]

یا در حد

کوکب را

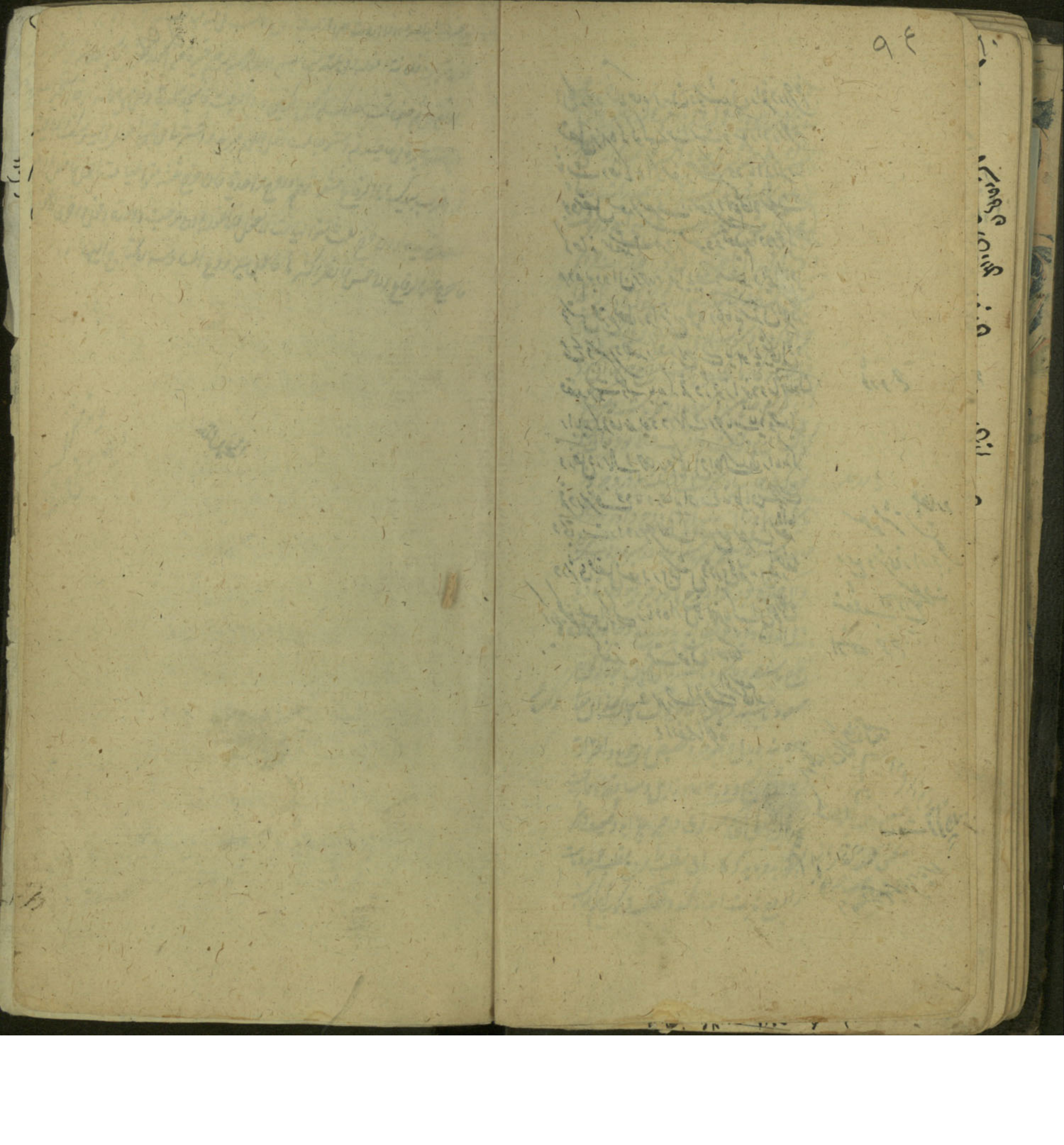
و ضعیف از غیر کواکب
و نحسی قوی در حیز باز
ایستد صح صح

آن کار بود مثلا جامه بریدن و پوشیدن را قمر در برجی غیر ثابت
متصل بزهره که کوکب زینت است و سفر را در برجی غیر
ثابت و خانه که اگر سفر خشکی بود یا آبی اگر در دریا
بود متصل بسعدی منصرف از سعدی و [illegible] خانه [illegible]
که خانه [illegible] هر دو مسعود و تعلیم را در برجی که بصورت
مردم بود و آن رجوع هوایی بود و سنبله و نیمه اول
قوس ممتزج بعطارد یا از مزاج محمود و نکاح بستن را قمر در خانه
مریخ و مشتری و فصد را در برج آتشی یا هوایی متصل او در
فصد [illegible] باید که قمر در جوزا نبود و بنا نهادن
را باید که قمر صاعد بود در شمال در برج ثابت یا ذو جسدین
و زحل در شمال و چهارم متصل او و اعمال سلطانی را باید که
قمر در شرف بود یا در خانه آفتاب و ناظر با وی و [illegible]
و تجارت را در برج منقلب اما در ربع منصرف از سعد و اما
در شرقی متصل بسعد و برین تکیه کنند و در این مختصر بدین قدر اختصار
کردیم پس اگر کسی زیاده ازین خواهد با کتب این علم رجوع
کنند تمت بعون الله تعالی
فی شهر رجب المرجب [illegible]
[illegible]

ثور و حمل

سعود مشتری یا عطارد
و ربع و مشتری را در برج
منقلب اما در ربع معروف
از سعد صح صح

[illegible]



عن هرون بن خارجة عن ابا عبد الله عم اذا اردت امرا فخذ ست رقاع فاكتب في ثلثة منها بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم
لفلان بن فلانه افعله وفي ثلثة منها بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانه
لا تفعل ثم ضعها تحت مصلاك ثم صل ركعتين فاذا فرغت فاسجد سجدة وقل فيها مائة مرة استخير الله
برحمته خيرة في عافية ثم استو جالساً وقل اللهم خر لي واختر لي في جميع اموري في يسر منك وعافية
ثم اضرب بيدك الى الرقاع فشوشها واخرج واحدة فان خرج ثلثة متواليات افعل فافعل الامر
الذي تريده وان خرج ثلث متواليات لا تفعل فلا تفعله وان خرجت واحدة افعل والاخرى لا تفعل
فاخرج من الرقاع الى خمس فانظر اكثرها فاعمل به ودع السادسة لا تحتاج اليها

الحمد لله



بسم الله الرحمن الرحيم وبه

اثبت سالد وصفاته اجب في اثبات المصنف في اثبات الواجب منهج

الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود لا اخص

واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبره المصنف في اثبات الخلق او الحركة

بشرط اي ثبت كما هو طريقة بعض المتكلمين واخصر في هذا المنهج على دليل

واحد هو المغتمد والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل

بوجوه اربعة احدها ان الموجود افراد البديهة فان كان واحد منها

الوجوب بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فلا مؤثر موجب بالضرورة

ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان

في الشيء الثالث لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور

والتسلسل وثالثها انه لو فرض انه لم يتحقق واجب الوجود في

افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل

كلام المصنف على هذا اورابعها ما قرره الشارح وهو احد حمل كلام المصنف

ومن البراهين الطريق في هذا المطلوب ما اختار السيد الشريف في حاشية التجريد

لو كان الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما فقط على

هذا التقدير على ايجاد ما لانه وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد

اي وما يتوقف الغير على تحقق موجود ما كان الشيء ما لم يجب لم يوجد

ومنها ان الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم

الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود لذاته اذ لا يحتاج

بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون

بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو كذلك

بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى

مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا

ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود الواجب

بالذات وليعلم ان بعض جميع براهين هذا المطلب الى لا يوجد فيها

ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات

الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في

امكان طريان الانعدام عليه بالكلية فعند هذا لا شبهة في صحة

ولا في صحة قول من قال نوجد جميع الممكنات الصرفة وجد بعلة خارجة

عنه بالضرورة والذي يعبر عنه انما يكون واجبا بالذات ولا

يحتمل ان اجزاء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة ما علته والا

لزم ان يكون علة لنفسه ولعلاه اذ على حفظ المقدمة المذكورة تحكم كل

عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق

والعلية بهذه الصفة على جميع اجزائه ولا صح ما قيل من انه لا يمكن

ان يكون ممكن ما بنوع من الممكنات مثبتا لوجوب الممكنات



ظاہر ان العدم علیہ ولا وجہ ما قیل من انہ لو لم یتحقق الواجب لم یوجد
شیء من الممکنات اذ لا شیء من الممکنات مستقل بنفسہ فی الوجود
ولا فی الایجاد اذ لا وجود ولا ایجاد فلا موجود لا بالذات ولا بالغیر
ولا یثبت ہذا المطلب منہج اخر وہو ان یعتبر مجرد الامکان من الوقوعی
فان لیس یمکن ان یوجد شیء من الاشیاء بالامکان الوقوعی ومن ذلک
الامکان یثبت وجوب الوجود باحدی الطرق المذکورة
کما لا یخفی بادنی تامل وفی الوضوح البطون اللاطلاع علی البراہین
فی سوء اطلاع الاعتقاد المتعددة علی ہذا المطلب العالی

قال کلامہما کمشعر فی ازالة ظلمة الجہل ولا جتماعہا عظیم فی نوبة الاعتقاد
قولہ علی معنی انہ یصح منہ فعل العالم وترکہ اولا ای بمعنی ان کل منہما
لا زم الذاتہ بحسب یستحیل الانفکاک عنہ فی ای وقت فرض
وان کان وقت موہوما والوضوح ان معنی الصحة منہما
لیس الا الامکان بالنظر الی ذات الفاعل من حیث ہو فاعل
قال للفلاسفة فی توقف القدرة عبارتین احدیہما صحة
صدور الفعل ولا صدوره واراد وا منہما امکان الصدور
واللاصدور بالنسبة الی الفاعل من حیث ہو فاعل والثانیة
کون الفاعل بحیث ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل
والتلازم بین معنیہما ظاہر فمعناہما متفق علیہما بین الفریقین

فالنزاع بین الحکماء والمعتزلة لیس الا فی قدم العالم وحدوثہ مع
اتفاقہما فی ان ایجاد العالم وعدم ایجاده ممکن
بالنسبة الی الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التی ہی غیر الذات فالمناسب فی ہذا الکتاب ان
الایجاب المذکور ہہنا بالمعنی الذی اتفاق فانہ تعالی یوجب العالم
مطلق فی الاولی ولا حاجة فی اثبات بعضہ الی الدلیل الذی
ذکره انہ فی الاستدلال الحق ان یقال فی اثباتہ ان تاثیره تعالی
فی وجود العالم لیس بالایجاب بالمعنی المذکور والا لزم قدمہ ضرورة
واحتج علیہ انہ فادر الحق ہذا الاستدلال انما یثبت لو لم یتوقف علی
ولہذا ذکره صاحب کتاب الاربعین فلا یصح جزاؤه من قبل المصنف
علی تقدیر ان الاجزاء لقائل المعارض المصنف ولو سلم بان تاثیره تعالی
العالم ان لم یکن لایجاب بالمعنی المذکور لزم ترجیح الاول بدون المرجح
او احتیاج الی ان شرط الاثر حادث ویحتاج الی شرط حادث اخر
علی ما ذکر من انہ لو کان حادثا لتوقف علی شرط حادث اخر ولزم التسلسل
ای دائما متعاقبة او مجتمعة وجمیع ذلک محال عند المصنف بل لزم ان یکون العالم
قدیما اذ لو کان حادثا لتوقف علی شرط حادث لما لزم التخلف عن الموجب التام
فی الاستدلال او تخلف المعلول عن العلة التامة وذکر الشرط ای دائما توقف علی شرط
حادث اخر لزم التسلسل وہو باطل عند المصنف والحاصل ان لو کان بالایجاب...

فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله العالم في الوقت

الذي اراد فيه الازل الى وجوده بدون مرجح غير تعلق الارادة

بالارادة والاختيار ويمكن الترجيح بدون مرجح كما في الهارب

الا انهم بحدوث العالم افترقوا الى فرقتين فرقة

اعترفوا بالتخصيص الى الوقت الذي بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص

غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وانهم

بخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب وجعلوا علة التخصيص مصلحة تعود

العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث

العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول

ابي القاسم البلخي الموصوف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص

عن الغير من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت لامر

اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل اذ اعترفوا بالتخصيص وانكروا

وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار

الخير اراد احد مقدوريه الاخر غير مخصص وهم اصحاب الكلام

ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء في

ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب بلزوم قدم اي قدم

الفعل المطلق الذي هو العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بداهة

لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه اذ لو كان حادثا

ماكر قدم العالم اي انما الايجاب لا يحتاج الى التنبيه ادني الالتفات الى الايجاب والوصف الى الجواز الاختيار الى الاسلام عن الاسلام في اخذ الختم

لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة اهل عند

اكثر المتكلمين ولا ادلة ولا نقض الايجاب المذكور وكيف يصح استعمال مطولهم

نعم يصح استعمال الاشاعرة له في ذلك الدليل على المطلب تاثيره تعالى في

العالم ليس للايجاب بالاصل بالقدرة والاختيار بل جوزوا ترجيح

الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث

يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث لو كان

او التسلسل في الحوادث ولزم

المرجح قديما لعدم جواز تخلف الفعل عن المرجح لو احتاج الى الحوادث وكلاهما محال

في اصل كلامهم ان تاثيره ليس للايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب

واللزوم بما لا يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم

العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال فالنزاع بين الاشاعرة والحكماء

في مسئلة حدوث العالم وقدمه وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل

المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في

الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في امتناع الترجيح بدون المرجح

واما الحادث الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل

بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فقال

بالايجاب بهذا المعنى وحصول الحادث بالطالع علم الفاعل بنظام

الخير ومصالح الخير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم

لا الايجاب المطلق في الحق في الاستدلال بما مر سابقا على الاشعري ومن تبعه

فلعل لتوقف ذلك الرفع مع كون لزوم حدوث الفعل المطلق ثم كان من الآلات
الكلي عليه هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ومعنى الاستلزام
الحكم للمح مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل
هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين
الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص والتخلف
عن الموجب التام وان كان محالا جزما لكن لا ربما لاجتماع المتأخر
وانما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق الاثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى
اعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة اولا على هذا التقدير
يلزم قدم الفعل المطلق مع حدوثه وذلك غريب او مجتمع لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم التخلف عن الموجب التام وقوله اذ لو كان
حادثا لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب
وذلك كاف في ابطال ... القدم المذكور في قوله ويلزم قدم الشخص بالشخص
او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او
حادثا بالجزء يتوقف على شرط حادث ولا يكون ذلك الا بسابق اذ
قد يكون حادثا ... سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا
لا يندفع ما تقرر ان الشيء السابق ... ان الحادث لا يتوقف على

على شرط حادث عند المص فلو حصل في تقرير الكلام بما سابقا وللمعوض
ان يلتزم لا يجوز ان يوجد له اول العدة فانه حدوث العالم
اجماع المليين والحدث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين
الا ان يلتزم التجويز المخالف للاجماع والحدث ولذا قال المص والخواطر غير
معقول اي لا دليل عقلي عليه فجوزناه مع انه مخالف للاجماع المذكور والحدث
المشهور غير ملتفت اليه وانه الدليل العقلي قائم على المحال الذي لا وجود له
باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا انما يوافق كلام الحكماء فانه
بمعنى حركة المشي المحصل في كل سلك الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا انما هو يوجد في كل الوجه من معنى ما بالقوة وهذا اصعب الاوليات
لا غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان
عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى قول المص والوسائط
غير معقولة اي الوسائط في ايجاد العالم الجسماني كما يعينه البرهان العقلي
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد
كما هو مخصوص بالمبدأ الاول تعالى وهذا الاتفاق لو كانت العبد دائرة
عنه اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليه المناسب ان يقال
الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجود
باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة على الذات ولا على الدوام

ولا يخفى العلم بالاصلح في ... اول كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين

على ذاته تعالى فكيف يمكن الانفكاك الذات عن المراد ولتمنع الانفكاك

بالمعنى المذكور اذ لا وقت لكان المراد هو ... واي دفع على النحو

الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح اشتمل الى المذكور

الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك اي دفع على النحو الواقع عن الارادة

... هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما هو ...

الية وسائط حصول ذلك ان الله تعالى هذا ... الوجوب

والاختيار لا ينافي الاختيار لتقييد الى ... الوجوب بالاختيار والارادة

التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي

هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة

على الذات لا ينافي القدرة والاختيار بتفسير الحكماء بمعنى ان ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل في ما لا يزال بالمشية التي هي غير زائدة

على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى واي على ان الانفكاك

العلة التامة عن المعلول في الازل محال فكيف حكم بانفكاك الارادة

... مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازل

كما حكم به المتكلم فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق ...

كاف في ترجيح ما قيل فيه خلف فقال قيل الانفكاك العلة التامة

عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه

قال اي دفع ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد

في الموجود حينئذ فان تقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كان

معه بالزمان نقل الكلام الى علته ولزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة عليه

المعلول بالزمان او لزم اجتماع العلل غير متناهية مترتبة وهو باطل

باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز

تخلف العلة التامة عن المعلول وقيل يتخلف المعلول عن علته بحيث لا يحتمل الانفكاك

بين تحققهما اصلا لكن الجواب ... ولكن التوهم جائز عند الحكماء

بل انهم ... تخلف العلة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما

زمان وهم كما يلزم من الحكم بان العلة تم مع الارادة القديمة علة تامة للمعلول

الارادة باحداث العالم في وقت الزمان فهو مما يستحيل ...

بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من ان ... وكونه مرجحا

التقدم الذي يلزم التزامه اول قدرت ان ... الله فيما هو

من العلم بالاصلح هو المرجح فالمراد بمقتضى احداث الحادث

في الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله

وتحقيقه ان شاء الله تعالى بان يريد الترك اولا يريد الفعل

هذا الترديد بناء على ان الترك امر ... الفعل يصدر عن التارك

او عدم الفعل اعني انضمام الارادة هذه العبارة والعبارة

السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل

وح يجب الفعل البتة لبس علي ما ينبغي فانهما لا يناسبان الاعتقاد بـ
من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التسلسل في ارادة
الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول
ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل
فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني ان الحال
ان الارادة وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الذات ايضا على
الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح مع الموجب
بتوجيه يدل على المراد لكن هذا ابتح ما ذكره بعد في شرح والمص
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في الوقت يدل على ارادته
فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة
على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفعل المتجدد
عند المتكلمين الذي تساوى مقدورانه بالقياس اليه من حيث هو قادر
احتاجوا الى اثبات سبب تخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه تعالى عند الكعبي
قال الشارح واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة
لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك

الوقت انتهى اقول الاخفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور وغيره راجع
الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت لم يحكم بوجوب الاصلح
كما هو مذهبهم فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو المختار
المص فهو ذو حاصل العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع في
بالغير وليعلم ان مختار المص ليس الارادة مع كونها غير زائدة على
العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور والعلم
بالاصلح هو موجب وليكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الاتية
واما حال وجوب الاثر وح يجب وجوده يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان المتمكن
على الفعل وتركه انما يلزم بالنظر الى الذات القادر من حيث هو
قادر وهذا متحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم
انه يمكن الجواب على احتمال من شقي الترديد يعني يختار الحال
عدم الاثر لكنه باعتبار عدم التمكن من الفعل في ثاني الحال قال بل نقول
لا يح ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السوال على التقديرين
فلا يتحقق القدرة على المستعمل ويحتاج الى الجواب المذكور فطول المص في
الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل الى القدرة
الى وقته قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل وان استدل على تقدمها بوجهين

الاول منها انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفا لغير القادر
بالايمان وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق وكان لا
يرتضيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منها ان القدرة يدفعها كونها
محتاجا اليها للفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة وكون الاحتياج
الثالث ان حصول الفعل لا يمنع احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول
المعلول لا يمنع الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان التكليف للكافر
بالايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني
الحال فلا قدرة للكافر على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا اليه
لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل وفي التكليف القدرة التي هي شرطه ويمكن
دفع هذا الايراد بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور وقد تقدر
وجوده والاظهر ان يكون المكلف به مقدورا في ثاني الحال ان وجد الشرط
القدرة مع التكليف على ان التكليف تحصيل الحاصل انما يستحيل اذا
كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال
القدرة لا بمعنى التكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل اي حصل
بذلك التحصيل والم يكن لا يكلف بالمحال لحصوله لانا نقول التكليف فائدته كونه
سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا بمعنى فائدة التكليف على هذا التقدير
المذكور هو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما
عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف

لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة
والقوة التي مبدا التاثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التاثير
في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي تكون
مع جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة
التي قصد الشرط منها عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا
الفعل والى الثاني ايضا ذهب بعض المتكلمين كما يعلم عبارة بعض
وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذي ما ينبغي ان قبل الفعل
ذهب الى احتياج الى الثالث ولذا ما يمكن احتماع القدرة على المستقبل مع
العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير
وفي حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط
التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود
قلت لا يلتفت الى هذا الوجه وقول ويمكن الاولى في توجيهه ان يقال هذا الوجه
ولا من قال القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لكن القدرة
لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحقق
في الحال مع عدم الفعل في الحال فلهذا ورد على الاشعري في قولهم
الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده فان الممكن وانتفاء الفعل يكون
بفعل الضد قد اشار الى ان ليس شرطا لكون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلق القدرة وتحقق

العدم من القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر الا يفعل فيستمر العدم والفعل
فلا يستمر ملول العدم الا مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بالفعل
وايضا يكفي في طرف النفي اثرا بمعنى الاستمرار ان القادر لم
يشأ فلم يفعل فان ابقاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم
هذه العبارة اشارة الى رد الدليل المذكور في الشرح
اي قدرته اذ تعم شاملة لجميع الممكنات واقول لا يخفى ان الامكان
الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب سواء كان الصدور
بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب تعالى متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فلم يجوز كون الممكن فاعلا مستقلا بان الممكن باعتبار ذاته
لاشيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا لكونه عنده وقوع
جميع الممكنات بالحد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام
جوز ان يوجب الواجب تعالى مع حركات الاجسام ثم ان القادر على
ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات واي صل قدرة الواجب
المتوقفة بجميع شرائطها تأثيرا لا يعلق الا بالممكنات التي لها امكان
الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه
البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير الحركات من الجواهر

انما هو

انما هو الواجب تعالى وله قدرة على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
قوله لا نم ان الامكان علة المقدورية يعني اولا لما كان الامكان علة احتياج
الى المؤثر والتأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا بالاتفاق المليين فيثبت بذلك ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر
قوله ولو سلم يعني اولا لما كان مقدورا المقدور ليس مقدورا له دون الواجب ثم انتهاء جميع
المقدورات الى الواجب بالذات ثم تحول تعلق قدرته بجميع المقدورات
قوله فان المعتزلة القائلين اه اي ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة
الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما نفوا تعلق الارادة
بايجاد افعال العباد كما يعلم من التأمل في ادلتهم هذا الاستدلال ليس بتام اه
لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع اذ الفرق في دعوى الثبوت
لما اعتقدوا ان التي ثبتت بالجزء او بالحجة دفعوا منع كون الممكن الغير
مقدور للواجب تعالى بانه يلزم ان يكون غير مقدوره بعد عدم امكان صدوره عن الغير
فان كل ما يمكن صدوره عن الغير مما يصدر عن الواجب بالذات واما من
المعتزلة فيدفع المنع المذكور بان كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عنه

على الغير يمكن صدوره من الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلاً لا بدون اعتبار كونه
مريداً وعالماً بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء يمكن الصدور عن الغير
كونه متعلق قدرة الواجب المستجمع لجميع شرايط التأثير قوله
فتخصيص قاعدة الاعتراض اه اقول على قاعدتهم لا نسلم انه لا يجوز ان يكون خصوصية
بعض المقدورات الممكنة مانعة عن تعلق القدرة التامة الجامعة لجميع شرائط
التأثير بل من تعلق الارادة لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق
مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته
قوله وعلى قانون الحكمة اه اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد ذو وجود
الا الواجب الوجود بالذات وكل ما له امكان وجوب الوجود فانما يوجد من الواجب
الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في
حد ذاته وجود صحيح عندهم اتصافه بالايجاد نعم وجوب الوجود وكونه كان
تحققاً عندهم في الممكن بسبب على ذلك ما نقل سابقاً عن بهمنيار قوله جاز ان
تستعد المادة اه هذا الوجه يكون صدوره ممكن من غير الواجب تعالى قوله
وعلى التقدير لا يكون لا يخفى ان المدعى ان النسبة الذاتية اعتبار

الممكنات
كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع ما يمكن صدوره عن الواجب تعالى لو
وان النسبة الذاتية من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدورها عن الغير على سواء والخفاء
في صدق هذه الكبرى اعظمها التنوية شبهة التنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من مبدأ قد دفعها بان الاشياء على
خمسة احتمالات احدها الشر الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشر الذي فيه
احدها وثالثها التي الذي تساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره غالباً
وخامسها ما يكون فيه علة الشر وذات الواجب تعالى بالذات كامل
يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام
المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شر به والقسم الرابع الذي خيره غالب على
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وقول التنوية بمراد الله
لا يصير مبدأ الشر الزاعم بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيرها
غاية وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع
شبهة التنوية وكانهم ارادوا به وعلى هذا يكون مرادهم

بالظلمة هو العدم والامكان   والمجوس منهم قالوا ان الى اى يزدان واهرمن
لان الشر فيه فيردان او حد ادهم ولو كان جميع الشر انما يصدر
عن اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد لا يكون اه اللهم الا
ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا ما يكون شرا
محضا ولهذا احملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي
هو شر محض ادراد ومقالة الشرع واهل السنة فهم ما ذكر ووقعها انما يكون ما
سبق في العلم والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى ما يكون خير وجوده
الخلل والفساد ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه بها فلا
ثم بين بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته قال العلم والتجرد اي تجرده تعالى وهو على
المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط
بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض يدل على
علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل
تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التدبر والدقة
قال واستناد كل اليه هذا الدليل على ثبوت ان دال على شمول

علمه تعالى بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد تمام دلائل وجود ذاته على
علمه بذاته وعلى هذا لكن جعل دليل المص والاخر عام اي الاخير انما يدل على
عموم العلم لكن فيه مصادرة على المطلوب ويمكن ان يجعل هذا الدليل على دليلين الاخر
يدل على اصل العلم وعمومه احدهما ما ذكرنا اه ان كان مبدا لجميع
الموجودات التي منها العلماء يدل ان ما ذكرنا كان عالما بذاته
بالضرورة لكون العلم اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته
ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة
كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل
العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني
ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان
مبدا لجميع العلوم على العلماء وكان فياض العلوم ومعلمها فكان
عالما بذاته بالضرورة ثم باجتماع الوجهين المذكورين ثبت انه عالم بجميع
الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء وانما قال ذلك لان بعضهم نفوا
العلم وظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته بل

البعض انما هو العلم التفصيلي اي دالاشياء في الاعيان ظنا منهم ان ابدا
هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي هو العلم انه
انما هو العلم الازلي الاجمالي كما تشهد دليلهم قوله وجاز ان يكون اه
اي جاز عند المتامل في الدليل نظره والاولى ان يقال وجوزوا اي حصل لنا العلم
الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد شيء منه وعبارته توهم خلاف ذلك
كما ذكره الشارح قوله وخفاء الشبهة هذا اشارة الى ان البعض
العقلاء لعدوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وهو ممسك اه اي العلم بالمسكوا
في عموم العلم وشمول الجميع الموجودات كلية كان او جزئية لا دلالة
السمعية لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال اه ان
اراده لخطور الخطور التفصيلي فيكون ان الغالب لا يستعد من
الشرع لا اصل العلم وان اراد حصول العلم بان لا يكون معلوما
الا بالشرع فيرد عليه ما اورد عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذا مكابرة
والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر ان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وانه يمكن ان يكون انه

اراد ان من شك في كونه تعالى عالما دلالة السمعية من العلم المقدم على الايمان اي
الممكنات في الاعيان فلا يرد عليه ايضا الايراد المذكور قوله
وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها
فان ههنا في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والموجود في
ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوس والموجود لم
يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته لذاته يجب ان يكون
نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ
ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح
ان يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها والامور
المجردة عن المادة فانه يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها
لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته كلما فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته
ولشهد لهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت معقولية الشيء
ووجوده من حيث هو معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان معقولا
له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى الموجودات
هو الواجب المستغني عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا
هو الهيولى فوجوده اقوى الموجودات فهو اولى بان يكون المعقول انتهى
اول اضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى الماهية كون الهيولى

بالعقل ح

عن عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والكشف وليس للهيولى وجود في حد ذاتها
فليس لها ظهور لذاتها في ذاتها اذ الظهور والكشف ليس الا للوجود وبذلك
يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين بان التعقل حضور الماهية المجردة
عن العلايق المادية للمجرد القايم بذاته وهو حاصل في الهيولى المجردة
لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيلزم ان يكون عاقلا بذاته وهو انه لو كفى في الشعور
بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست بهيئة
لغيرها بل ما فيها لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي
لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بعدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة فالغيبة عن الذات لا يمتنع لعدم الشعور
بنفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته مجموعا
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا لنفسه لانه نفس المدعى ويندفع هذا
الاعتراض بان المراد جعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم
جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فلا يندفع النقض بالهيولى فان الموجود هو الظهور او مستلزم له والموجود
بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ولذا قيل
ان الاشراقيين من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر بنفسه
وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهما من الفصل يعني نازلتان منزلة
قول المشائين كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال

ثم ان

وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فوجوده اذا
معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذا عقل وعاقل ومعقول
وبين في ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن
المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او
لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل
فاذا انما يصح ان يكون يعقل اما مع ان لا يتغير فيه شي حتى يصير معقولا
بالفعل او مع ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا كالماديات في المعقولات بالقوة
التي تحتاج الى تجريد وتجرد عما عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم
لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى
ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول فهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لذاته بالقوة
وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا انتهى اقول ويمكن الاستدلال
على ان كل مجرد عاقل بان النفوس الانسانية المجردة عالمة بذواتها

من

بالفعل ح

ومنشأ المنع عليهما ان لا تجرد بما في الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول
انما هو في النفس على احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وورد السيد في اثبات علم الباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من
حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل
كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وقوله
والظاهر انه لا يخفى ما في حمل عبارة المتن على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته
على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا قوله اما الاول فتقرير هذا الدليل
على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته
عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل هو الماهية المجردة عن العلائق المادية
المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة عن غاشية ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فعلم الشيء بعينه الى ما ذكره اورد على جميع
التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر اذ لا يخفى
ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له

العدول

المقدرين يندفع المنع الاول اذ المعقد بكل حاصل في ... و ... عليه اما الاكم
قد عرفت ان هذا المنع يندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه
كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على
عبارة المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم
لا لا يكون بديهيا كيف وعبارة الشفاء في كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه وقد فيه عبارة تمام الكلام في الكتب التي
لما كان تعقل الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بدائه تحد سواء ذلك
بان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل الكلام
بانه علم لا يجوز ان الشهود فيه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم
والمعلوم في العلم لعلم علم الانسان بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بنفسها فهو انما
هو لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع
على ... المستفسر عدم العلية المشتمل على ... لان فيه ... غير عن ذاته
فلو اريد بعدم الغيبة عدم البعد فتجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها
من الامور التي لا تتصف بالعالمية ان اريد به الشعور والادراك فحكم لا يخفى ...

من ذلك الدليل على ثبوت الوجوب ان يعتبر التجرد والا تعقد ان في الوجه في هذا الدليل كما هو

مذكور في المواقف وحينئذ يمكن ان يدفع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور

في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واجمال الجواب

فقد عرفتهما مما قررناه واما ان العلم بالعلة اه اول خلاصة الدليل

الاخران الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته ويلزم

علمه علما بجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الممكنات

كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان العالم بالعلة عالم

بذاته عالم بما يصدر عنه بينها ولعلم ان الواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي

احمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصدر منه لا لكون

جميع الموجودات فان المبدأ ان جمعيه جميعه بصدد عنها مفصل الموجود والمعلومات

كما ان العقل المعلوم البسيط عند ناعله للمعلوم المفصل ولكن المعلوم البسيط عندنا

موجود في عقولنا وهنا كل نفس وجوده ومعنى المعلوم البسيط هو انه كما

يكون شك وليس ان مناظرة فان الكلم بكلام كثير خطر ببالك

جرابه ثم تفصل شيئا فشيئا الى ان علا دستكلا غير بل ماعنده اشد تجردا

الموجودات ر

بيان فو لك م

انتهى في التهذيب والعلم الكمالي كان في انه فيه عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما

والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث

قال في الفصوص احب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة

فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته

نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل

في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج والمدارك

ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والعقل والنور في الشريعة وبالعقل

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المعلومات

المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو محاط ملكه فهو عند الواجب فهو علم تفصيلي

بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما تحت المراتب التي بعد هذه المرتبة

وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما

نقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة

الى المرتبتين اللتين بهما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى

الجسمانية الى سعض فيهما صور الحركات المادية من النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية

والسفلية فهذه القوى مع ما فيهما من النفوس حاضرة بذواتها عند واجب

الوجود بعد ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها

فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والتفصيل

ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية

او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد

فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات

الموردة على الاول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلانه لما كان

وجود العلة مغايرا لوجود المعلول فالجواب على الاول المذكور ان حضور ما غير حضور

معلوله فحينئذ استلزم حضور ما حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق

الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه تعالى

قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل واما بطريق

قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد تبين بطلانه

او بطريق اخر هو قيامها بذواتها بامر آخر غير ذات الواجب تعالى

صورا

صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغيره لا يكون علما له لان الشيء لو اوجد

ان يكون ذلك الا من آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك العقل كان

الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الالة وهو باطل ومنها

انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الذوات

الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء والعلم بمعلول

هو علم بذاته وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما فانه عن

السؤال الاول فلانه يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان

بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور

الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات

فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضرة بذواتها عند الواجب ولا محذور

في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما

العينية واما العقول واما الحضور ولا محذور في احتياج

الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض

القائمة بالجواهر عنده واما اندفاع الاشكال الثاني فبان

ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول صح

قال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
قبل الايجاد والمعلول فان اريد بالعلم بالمعلول العلم المطلق الشامل للاجمالي
الذي هو عين وجوب العلة العلة الغائية عن ذاتها والعلم التفصيلي
الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لزم تقدم
العلم بالمعلولات على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور
العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد
بالعلم بالمعلول التفصيلي كان ممنوعا وان اريد به ذلك القول ان علمه
بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه
امكن اعتبار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم
ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي فلا محذور
وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي
بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق
العلم التفصيلي الذي يلزم منه مغايرة علمه للعلة بالعلة على جميع
الايجادات قال اعلم ان المتقدمين وهم اساطين الحكمة ذهبوا

العلم

في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه
الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج
ما هي في العلم المقدم وهو ما اشار بهمنيار في التحصيل الى هذا المذهب بقوله
واذا كان الواجب يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والآثار
التي تعقل بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس مما تتصف بها او منفعل عنها فان كونه واجب
الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي المعقولات بل ما يصدر عنه
انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما فاتا وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا لاعراض منفعل عنها او مستكمل بها او تتصف بها بل كان
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا
وصف بانه يعقل له فهذه الامور فانه يوصف به لانه
يصدر عنه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معلولاته
لا على ان تلك الصور صدرت عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها
مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس

ذاته صح

يتعقل له

معقولية له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام
وليس بحده اى الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعقولات بل بحده بحيث
يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لا ان له تلك الصور بل عالم
بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده
على وجه بسيط وبان ذلك ان حقيقته هو يصدر عنها مفصل
المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة
الى آخر ما نقل عنه بقا وهذا الكلام يدل على ان العلم عين ذاته
قلت لما كان ظ كلامه الشيخ دال على انه اختار مذهب المشائية
المنقح وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على الذات وجب حمل الكلام الاخر وهو قوله وصور تلك
المعلومات مع كثرته عنده على العلم المقدم على العلم المقدم
على العلوم التفصيلية المتقدمة على الايجادات العينية وهذا العلم المتقدم
هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالى بالعلوم المفصلة والمذهب الثانى
هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع

انكسيمانس [illegible]

جميع ص

صور باقى الممكنات وهو اختيار [illegible] فعلى هذا يكون الجوهر
الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى كمذهب [illegible]
يدل عليه ظ عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان فى المذهب الثانى نفى
الاختيار بالنسبة الى الجوهر المجرد المعلول الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد
بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم [illegible] وهذا النحو من العلم
لا يكون عين الذات الواجب عند اهل الحق ويؤيده الاختيار اختيار
[illegible] صاحب الهداية والمشار بهذا المذهب واما المص فلم يتعرض بهما
لنحو العلم الكائن المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما فى شرح الاشارات
فلو ان لفصل [illegible] فاختار المذهب الثانى لما فى المذهب الاول
من الامور المذكورة فى الاشكالات المذكورة سابقا [illegible]
فيه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى ذكرته اولا وما يدل على ان هذا
التحقيق الذى اخترته هو المختار عند المص ما قاله المص فى رسالته
التى الفها فى تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا
يطلق عليه بمكنه الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن

قال جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على
هذا المذهب [illegible]
الشفا فيه [illegible]
المذهبين [illegible]
واختار فى الاشارات
المذهب الاول كما هو

وعلى من يار[؟] باعتبار كذلك العالم يطلق على من تمكن من ان يعلم سواء
كان في الحال استحضار المعلوم او لم يكن و بهذا المعنى يكون مستحضر الحال
الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العلم على الامر الاول باعتبار
الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا
فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى امر
غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما باعتبار الثاني فهو
محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول انه باعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته
لا بغيره ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا تتعدد الا باعتبار
واما المعلولات القريبة منه فيكون باعيانها في ذوات تلك المعلولات
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا تتعدد الا بالاعتبار
ويغايرها المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم
التفصيلي والوضع من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء
و على ما هو المختار المصنف روح الله روحه في ان التغاير اعتباري الى

هامش: وهو من حيث هو صورة المعلوم مغاير لذاته

العا

المغاير بين العلم والمعلوم في العالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير
بين العلم والمعلومات في علمه تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية
والصور المدركة لهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين
احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان
الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك
فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان
العلم الحقيقي امر يقتضي نسبة لا تكون في المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما
فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحقق في علم الاول بذاته
والمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم
لكنها من حيث انها منكشفة معلومة ومن حيث انها منكشفة بها [؟] علم
وايضا منهم من نفى عينية العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم
للمعلوم فاشار الى الجواب ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير
السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب

هامش: عينها فان الصور العقلية كلها

اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد في العلم الاول بذاته كما نقل في
الاشارات بقوله ومنهم من قال القول والاتحاد اشار الى ان الكل
ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الى رحمه وهو
صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من
الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته صور متباينة متقررة
في ذاته تعالى وذلك لانها في وحدته الذاتية ورده المص في شرح
الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي
صورا مغايرة للمعلومات الى رحمه بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في
ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تضاعف

اعتبارات

اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور معا وعلى سبيل التركيب فاذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بمحل لها انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير
ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه فقد اشار بما ذكر في
الجواب الى قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة ولما كان السابق
كهل المأخذ بادي توجيهه للمعنى السابق دفع الظن المذكور لانه منشأ للحكم
المردود المذكور ... لان الحصول الذي اشار اليه معينا ان احد هو
الحصول لمجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية للعالم العاقل

لذاته المستقل في الفاعلية لشدته نبرانه الى الكنه في حصول الصور الادراكية
للعلل الغائية التي لم يكن عليها الاباث ركه كما من فيما نقل عن المعلم
وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا
لغيره اولا من حصول الشيء لفاعله كما نظيره ايض في كلام المعلم
المنقول ولا شك ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك اي منه
او الحضور عنده لا حصوله فيه كادراك النفس الانسان الصور الخيالية
والحكمية مرت الاشارة اليه في كلام المص قوله وذلك بالوجوب
لم يذكر ان اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان حصول الفاعل
علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء علما بشيء يقتضي وجه ذلك الشيء للعالم بالشيء
في الشهود العلمي وجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود
العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب النحو من الوجود ولا نسلم ان
هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة
فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل نقول

الاولى

ان يكون الشيء هذا كما في ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب
والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ
الاتصاف به بطريق اولى وهذا انما لا يكون به علم اولا فقد مر ان
معنى العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول له من حيث هو
منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجه الظلي والعيني مدخل في ذلك
الاقتضاء ولا خفاء في ان الصدور المعلول عن العالم بذاته الفاعل بالاختيار
الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قوله القابل
العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة
بقوى الحسية المتصورة بالصور الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ
العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية اتم
من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشيء بمثل
السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بنحو او بالملازم
او بغيره بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالمجرد كحلول في المجرد بل
هو ثابت له والحضور عنده في فصل تحقيق المص انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته

كذلك يكون علمه بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد ايراد كلام
فيها حججها وتمهيد ما نقل عنه في الكتاب السابق قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلول ايضا اعني المعلول الاول وتعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول بعينه
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي
موجدة الاول وهو معلول للاول الواجب وكان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول تعالى يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال

من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته
تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
انتهى واعلم ان للعلم معاني ثلثة الاول الانتزاعي الاضافي المصدري الذي يشتق
منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المعتبر
بالحضور بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او عرضي عنه كذلك
وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا
والاحتمالات المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها
ان صفة العالمية مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح
كونه عين العالم وكونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه
بان يقال ان صفة العالمية انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري
والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما
هو العلم الحقيقي وان جعل صفة العالمية ماخوذة من العلم الحقيقي كان
الاشتقاق جعليا وهو معنى ما ينسب اليه الحقيقي سواء كان عين العالم
القائم بنفسه او ارتباطه العلم الطبيعي ما قيل في صفة الماخوذة من الوجود الحقيقي
ولا حرج

احدها م

العلم م

وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو محصل المصنف يقتضي ان يكون الصادر
الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم مقدم
عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى
بالاذعان من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات
لكنه مغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم مقدم عليه وسبب له
من حيث كونه موجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر
الاول ايضا مسبوق بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم لجميع المعلومات
علم صح والتحقيق يدل على ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تفصيلي ما بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان ليس العلم
بذاته المقتضي لخصوصية الى الشيء الذي يمر به نسبة الصورة الادراكية
المخصوصة للشيء الذي يميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب النفائس
واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصور
المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها

فلا تكون وجدت فعقلناها ولكنه عقلنا ما وجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية
سواء هذا اذا علم ذلك قال الغرض المطلوب في فطر الحكم
وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي
الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء لا يصلح ان يكون منشأ
لصدور خصوص الصادر الاول والرابع انه كيف يصح ان يكون امرا
واحدا علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك
جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي
هو الذي والمنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجود المنكشف بذاته
هو العلم واندفاعه ظ قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية
او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء
الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت
جزئية او صورا ادراكية كلية قوله فان زوال ذلك زوال ذلك العلم
بان العلم مثلا ان زيدا ليس في الدار الان المقدم او نسخ شيء من الازمنة

لا بان يعلم انه ليس في الدار شيء البتة فان المطلقة لا تنافي الموقتة
ولا بان يعلم انه ليس في الدار الا الذي ليس في الدار فانه لا ينافي
كونه في الدار في الاستقبال الذي ليس فيه كان في الدار وعلى هذا
يلزم ان لا يكون تغاير ذلك العلم الاول بل ايجاب للجهل ولا يتحقق زوال
المذكور في الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستدعي زوال المذكور ولا عدم
البقاء المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب موافقا لاجزاء الدليل المذكور
الجواب م — ويقرر الدليل على وجه يطابق المذكور هو ان لو اذا لم نحضر عندنا جزئيا
باعتبار ذاته في ان حضر عندنا جزئي اخر ثم حضر عندنا جزء ذلك
الجزئي الاول في ان وجده لزم التغير في علمنا والواجب تعالى منزه
عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك
ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لا العلم
عندنا انه هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب المحقق الذي
هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب ان ليس العلم عندنا بعض
المعلوم فلا يتوقف على التغير في المعلوم ولا يلزم منه التغير في ذات

العلم

العالم بل انما يلزم منه التغير في الحصول الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي
اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود كتغير الاضافات
والبيان شرح المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء
علمه تعالى اقول وجه الارتباط ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم
ذكر ضعفه بالدليل المنفصل لهم ثانيا ثم ذكر المحقق الذي حققه وبيان ذلك
المنفصلي م
ان واجب الحق فانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عالما بالمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو اخر منبئة
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها
الامرين
موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الصورتين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة وقد بينا في كتب اخرى ان كل
صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندركه من حيث هي محسوسة او متخيلة

مجرد عنه ص

بالمتجزئة وكمال اثبات كثير من الافاضل للواجب الوجود تعقل الكل

اثبات كثير من العقلاء بل من واجب الوجود انما يعقل كل شيء

على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء جزئي وشخصي ولا يعزب عنه مثقال

ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها

الى لطف قريحة انتهى واول ما يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات

الكائنة والفاسدة لا ينكشف عنده اي واجب الوجود الا بالصورة الكلية

الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده بما اعتبار وجوده ما

العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونحو هذا الانكشاف

صرح الملك من عطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي

وغيره بتكفير القائل بذلك النفي فان واجب الوجود مبدأ الوجود

الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية

او جزئية فصدورها عنه بعلمه اذ لا مانع من الانكشاف فاصلا

فان واجب الوجود يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة

حسية كانت او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين

ولا يحتاج في ادراكه الى الآلة والحجاب بهذا التفاصيل صرح بان

واجب الوجود مبدأ الكل وجوده فكان لا يعزب عنه شيء وجهه ومع

ذلك حكم بان المحسوس الموجود اي بعد حضوره عنده باعتبار الوجود

العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا

لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما

يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر

من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان في قوله تعالى وما يعزب عن ربك

اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله

ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحصول باعتبار

الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات

حاضرة عنده والآن عند واجب الوجود في اوقات كونها موجودة

في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون بتغير النسبة والاضافة

لا في الذات ولا في المحدود فيه كما اشار اليه المص بقوله وبتغير

الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي

الفلاسفة غلوا وقالوا انما تحقق تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور

ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتخرجون من كلامهم وذلك

ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر خصص مخصص

المدرك المحسوس بالشخص وما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا

متعصبي ل

ادرك وقد المهية النوعية بصار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان علمهم
بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمهم بهذا المخلص ويؤكد
هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يقولون حصول صور الجزئيات
المادية للمجردات فحسبوا انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح وقول قبيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة
من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه بجميع الجزئيات الممكنة
الموجودة بحيث لا يعزب عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى على وجه كلي
لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل
فانه تعالى يدركه بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى
نقص وان كان ذلك في غيره كمالا كالادراك التخيلي مثلا
نقص في حقه فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون عنه
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه لجميع الموجودات المحسوسات
والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له بهذه الجهة
لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر
تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع
اولا انتهى اولي تأويل الكلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأمل

لا يحصل الحاصل المحقق الذي هو منشأ ذلك التأويل ان يكون شخص واحد بوجه
واحد معلوما للعاقلين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا
من فرض الشركة فيه بواسطة انه يدرك بطريق الاحساس كالتخيل
وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه يدرك بطريق
التعقل وههنا ثلث احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات
لذينك العاقلين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا
من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه مكابرة
صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم
بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات
للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح
التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم
بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر وهو قريب من الثاني
في بادي النظر وان كان بين في النظر بطلان احد القسمين وصار القسم
الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان
الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانت معلومة بذواتها للواجب بالذات لزم التغير
في علمه المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وانما

يكون معلوماً بعد الا بالوجوه اي في العلم المتقدم على الايجاد لزم ان يوجب
شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علواً كبيراً وهذا هو الذي
يتعلق به كونهم وايضاً ذلك ينافي قولهم ان الكل في العلم عنده ذاتاً
مستلزم لان الكل في معلول عنه ما قول هذه الجماعة ان انما تحكم
بكفرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوماً له تعالى اما ان يكون
في العلم المقدم على الايجادات العينية فورد عليهم ان كلام المتأخرين في
التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضور الزماني
التي لا تحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات
فلكون المتشخص المتشخص بذاته متحققاً في الاشخاص المادية لا يوجب
خروج شيء عن متعلق هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته
نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقاً بالعلم
المغاير لذات العلة على اعتقادهم اذ التقدم هذا ظهر حال
قولهم ليسوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية فانهم ان
ارادوا بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه
وان ارادوا العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني فصح الا انهم
لم ينسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كونهم وايضاً ظهر حال قول المنسوب لهم
علمه بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور
الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التأمل

في كلامهم

في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك يتعلق كونهم وايضاً ظهر حال قولهم وكل ما يدرك
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك بطريق التعقل فانه
ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح العلامة على ما يعلم من كلامهم المشتهر
حيث قالوا المعلوم المجرد عما سواه او ما تقارنه غير مؤثرة فيه معقولاً
والمعلوم بما هو مخالط لغيره ليس محسوساً او المتخيل الا عند ورد عليه
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا اي المدرك
بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة
ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه العلامة لكونه مستلزماً للتغير
ويتعلق بذلك النفي كونهم وايضاً ظهر حال قولهم بل ينفون عنه
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات
فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها عبارة
الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم بالتامل فيما نقل
عن صاحب الشفاء فما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل
القول المذكور ثم رجا دفع ذلك الخوف الجزئي ولم يكن عند العاقل
الاول الاحاطة بانه واقع او لم يقع والا كان معولاً على النحو الاول الآن

اوم

الموهوم ثم ذكر تحقيقه فقال اذا كان المدرك متعلق زمان او مكان
فانما يكون الادراك من جهة الجسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجود ما
وعدم ما وجد في ذلك الزمان غير ذلك الزمان ويحكم بعده بل يقول
انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها
ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد منه
واما المدرك الذي ليس كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه
وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم
هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان
واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق للواقع ولا يحكم على كل شيء بانه موجود الآن
او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه
ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وانما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة
او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من هو وقع وجوده

بل هذا ادراك اخر في جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وهذا القول كما صرح به بعض عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا
وما يظهره حكم الغزالي بكونه كفرا واريد اثبات ادراكها بانه بحضور صورتها
العلمية لا بانه بحضور ذاتها بحسب الوجه العيني ورد عليه ما ورد على
اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم ولا يثبتون في الاشخاص
المادية ليس لها صورة كلية حتى لا يمكن ادراكها بطريق التعقل فان هذا
الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي
وغيره بكونه كفرا مما رواه عنهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية
بنحو الادراك لا التغير في المدرك فقد ثبت ذلك انه في اي شيء الى ان
في مبحث التشخص وما يتعلق به المبحث ما قال المصنف في شرح رسالة التي في
في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهر من قولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه
الكلي لا على الوجه الجزئي فيقال لهم لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات
على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة مستند الى
الباري الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام
بالعلة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري بذاته اتم
العلوم فلا بد من ان تعترفوا بعلمه بالجزئيات على الوجوه الجزئية
المتغيرة ومن ان تردوا تسليم احدى المقدمات المذكورة
اذ من المتيقن ان ليس شيء من الاحكام العقلية الكلية بعضها لتعارض الادلة

الاصطلاح

فى آن معين ومكان معين وعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها
وهذا هو المعتقد بعلمه بالجزئيات على الوجه الكلى انتهى اقول الذى اثبته
بقوله فى هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى اى يعلم
جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شىء منها ثم قال فى شرح
الرسالة بعد ما ذكر ان العلم بالجزئيات على الوجه المذكور فهو انما
يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية فى وقت معين او مكان معين
وكان البارى تعالى يتعالى عن ان يكون عالما بالمدركات والمشمومات والملموسات
ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية
ولا نسلم ذلك فى تنزيهه بل يوكده كذا ان العلم بالجزئيات المتغيرة
على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا نسلم فى تنزيهه بل يوكده
ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية انما
يوجب التغير فى معلوماته ومعلولاته والاضافات التى بينه وبينها فقط
انتهى واول كلام المحقق فى حد ذاته صحيح مساو له الى اخره ولا شبهة
فيه ولا يرد عليه ما اورده بعض المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا
فلانه فيه اعتراف بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك
بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع
ان القاعدة المذكورة يقتضى معلومية كل ما هو معلول له تعالى وهذا
بالحقيقة التزام لتسليم الايراد واما ثانيا فلانه ما ادعاه من ان

المدرك لا بالة جسمانية غير زمانى ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فظ
الف ونسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية الوجودية سواء
كان منطبقا او غير منطبق لان ما لا ينطبق فقط والالم يكن الا جسماني
فى الان ولا يعرض له التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بالة جسمانية
مع انه برى عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا خفاء
فى ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشىء الى الزمان
يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشىء كالحادث اليومى فانه مثلا
اليوم لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى لفقدانه فيه والثانى باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم فى اليوم لكونه معه فى الوجود ل الغد لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل
فانه فى اليوم من الملك لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى والمستقبل لفقدانهما
ح لا لفقدانه وفى الزمان الماضى فيه لا فى الحال والمستقبل لفقدانهما وان كانا
فلانه قوله لا الحكم بالعدم على شىء من ذلك غير تام وكذا قوله لا الحكم على شىء بانه موجود
الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف
اجزائه وظهر لا يجوز ان الحكم بعدم ما هو معدوم فى الحال على انه
كان فى الماضى او يكون فى المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شىء فى الحال مع ذلك العلم
وان الحكم بان شيئا موجود الان على كونه مع هذا الان فى الوجود الخ
فان الاشارة الى الان لبيت جزئيته لان ما هو بريء عن التغير لا يصح ان الشيء الزمانى واما

فلا يكون مكان له

قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى المكان قريب من مكان المجرد المذكور فهم لا يرى ليس مكان قريب من مكانه لكن الله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل مشيرا الى المكان القريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى المكان القريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد ذلك شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته غير معلوم له فان الجزئيات المتشخصة معلومة له بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بل لا يحتاج اليها على ما كان احساسنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومان له بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر شانه الغيبة او المراد من الحضور في مكان المتكلم او زمانه كما علم من قوله فانه ليس زمانيا ولا مكانيا واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه نسبة واحدة انه غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه ما يوجد في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة عنده ابدا كل في وقته ومكانه

ومكانه والتغير انما يلزم في المعلومات والعلوم الى ما بالنسبة بينهما وفي الحقيقة الحضورات التي هي النسب بينه وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار ذاتها واختلاف الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه في علمه ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال يعني زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الحال او معدوم انه لم يحكم على شيء بانه موجود في الحال موجود او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته ووجوده دون قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الخ فدفعه بان المراد النفي والسلب لا الترديد ولا محذور فيه اذ قوله لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الخ لا تخل بالمقصود فحصل كلام هذا المحقق تاويل كلام العلامة ان مرادهم ما نقول الذي كونه بان واجب الوجود تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي انه يعلم الجزئيات الكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويعزب عنه بعض اخر كما يكون شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين الحكيم

من جهتين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال
في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه لا يعلم الجزئيات
بوجه جزئي بل بوجه كلي الى ان لا يتغير العلم بها وهو اختاره الشارح في توجيه
كلام المصنف وفيه ما لا يخفى وعلى الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول
هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى قوله علمه ليس على زمانيا اي اول
لا يتغير فان علمه بالجزئيات باعتبار الوجود العيني وهو عبارة عن حضورها
بل الجزئيات باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا
بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود
العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم
باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان فهو العلم المقدم الازلي كما
لمر زمانيا ولا يتغير فيه اصلا وهو اما اجمالي عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلوم على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه
الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح بحمله من نوع التاويل اللازم وقع
في عبارة المصنف وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى ما ذكر من
التاويل فان الجزئيات قبل الايجاد اي زمانيا يعلم على الوجه الكلي
فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وقد الاول يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه

الوجه

٤

قوله واما علمه تعالى فلا يحصل له اصلا قد عرفت ان علمه اي ذات المعلومات
باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية اي ذاته المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعل التكلم وارسال
الرسل ونحو ماضي وحال ومستقبل كما وقع في القران المجيد قوله
اذ الماضي معناه زمان حكمنا هذا ان اريد به الحكم القديم سواء كان
قديما او حادثا لم يناسب الا ان الامثلة المذكورة وان اريد به مطلق الحكم الحادث
او المطلق فلا يدل على ما هو المطلق والصواب ان يقال اي زمان فيه
وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل
زمان بعد زمان وجودي وتكلمي قوله كما كان عالما ازليا ان اريد بهذا
العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود فلا حاجة الى ذلك التطويل في
بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلوم باعتبار هذا العلم وان
اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذي قالوا بالعلم
القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المصنف قوله فانه سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة في ان هذا العلم ذكر لم نخص
علمهم في ذلك بل هو علم الحوادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري
بتعلق العلم القديم والانكار الكسوف اي ذات حصول الايجاد وكون
قوله لم يتصف الزمان بتقدم الماضي لا خفاء في ان الزمان لم يتصف
بالمضي والمقابلين معنى الذات واجب الوجود وصف به الحقيقة واما

العين

الاتصاف بها باعتبار الاكوان الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو محقق لا شبهة
كما دل عليه كتابه الوافي قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لان العلم بذوات
الحوادث باعتبار الوجود العيني فانه في هذا العلم يحصل كان في كان بسكون
قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها لما كان كل منها حاضرا في وقته
ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم على ذلك الوقت ولا في الوقت المتأخر عنه
كان علمه بذوات الحوادث الحاضرة باعتبار الوجود العيني واحكامها
الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها كما وصفها [illegible]
قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
كما لا يخفى فانه لو وجد الوجود بحيث لا يظهر عنده جميع الجزئيات الحاضرة
كل في وقته لا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحادث الذي هو عبارة
عن الحوادث الحاضرة وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعلمه
الكاشف بنفسه عن حضور الحوادث الزمانية لهذا التأويل لا يكاد يصح
عبارتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا المعنى قولهم يعلم الحوادث في وجه
كما ذكره ولهذا التأويل لا غرض عند المص قوله او حضور حقيقة في اضافة
هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن حذا حذوهم والمناسب لمذهب المص [illegible]
وانما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره بلا حاجة له
الى الاحساس بها وخلاصة ما حصل من الاحتمالات المذكورة ان علمه تعالى بحسب الوجود

الذي هو
الاجمالي هو عين الذات يعلم به جميع الجزئيات واحكامها كما يعلم جميع الصور
الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي هو
وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند
البعض بالعلم الحادث فهو المتكثر باعتبار الزمان وفيه يعرض التغير بحسب التفصيل
فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما هو في العلوم بحسب تغير المعلومات
في المتغير بالحقيقة بالذات انما هو المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض
ويتبعه المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا
غريب والعلم ذلك والاولى في الاطناب [illegible] لخفاء العلم بالجزئيات على
الوجه الذي ذكره في تلك ما ذكر من الايماء عند التأمل هو الكلام قوله والجواب
ان مراد العلم اي لا يلزم من كون العلم تاما [illegible] علة غير مفيد للوجوب [illegible]
اي وجوب واجب لجواز استناد وجوبه الى امر اخر كيف لا وقد دل البيان
على وجوبه ولا بد له من علة [illegible] المخصوص [illegible] العلم المطلق قوله
ولو سلم اي سلم كون العلم علة للشيء ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى وهذا
على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد معلولة للعلم
الوجوب [illegible] وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال ان [illegible] الثاني
المذكور غير مبطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته في
لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل

لا تفصيل له

لخفائه

ان كان الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما ثبت مع علم (او جهل)
بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما ثبت من الاسباب التي من جملتها اختيار
الفاعل فلهذا قال المصنف في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول وعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته حكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى السبب القريب فقط
حكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بمطلق لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره
ومرادة له والحق ما قال بعض الائمة ان قيل هل لنا قدرة على الفعل اولا قلنا
ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة
الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو جزء الاسباب (ادا احضره ٢٥)
لا اختيارنا اياه ولا نفذاتنا رنوله ويكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين فكذلك فقال جمهور المتكلمين الله تعالى قال المصنف
في شرح رسالة العلم المسند في اثبات حيوته ان العقلاء قصدوا
وصفه تعالى باشرف طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة
وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لانها
اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة (وهو الباقر ع)
هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل
ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم

نصحح
بعضهم لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين
ويوافق ذلك ما ان صح

والبار

والباري تعالى واهب القدرة والحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار
يتوهم ان لله زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن
لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع
انتهى كلامه سلمه هذا الكلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات
الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته
ثم ان بعضهم قال الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له بذاته
ومعنى قوله بذاته ان وجوده نفس حيوته فان وجوده هو كونه بحيث يصدر عنه
افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو الذي يكون بحيث يصدر عنه الفعل
والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان يكون حيوته الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم
يتم الجسم بالنفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجوده
الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته حيوته على
انيته هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود
الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا او واجب الوجود ولما كان باعتبار ذاته
موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذا الحيوة الحقيقية ما يكون
الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود باعتبار ذاته

موجودا م

ما كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والحياة
والارادة وغيرها فانها عين ذاته ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما ذكره الفاضل
في توجيه كون صفاته عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الحكم بالمحمول كالعالم
والقادر والمريد وهو عين ذاته لصحة الحمل بالمواطاة ما يشترك بين الواجب
وغيره قوله ولا معنى اخر وهو [illegible] الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية قوله ولم يرد به على الداعي واعلم ان الداعي عند المحققين هو علم
الذات في اصل الدليل ان الارادة التي هي امر لا يرجح احد متعلقي القدرة على
الاخر الا به ليست زائدة على الذات والالزم التسلسل في الارادة كما التزم
بعض مشايخ المتكلمين وكلامهم في [illegible] فان قيل اذا كانت الارادة
المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات
بدون اعتبار كونه عليما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار
انه عليم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة فان الفخر [illegible] العلم
بعد ان صحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور لا يعقل ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد
الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند الفلاسفة القدرة والارادة يجب الصدور

ترد عليه ان هذه العبارات تابعة من الاستعمال الصحيح [illegible] الصحاح [illegible] الحمل مواطاة صح

المعتزلة

وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل اذا كان علم الفاعل بالفعل
وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا
على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه لو فرض انه يستعد
لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان الذات
الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله هو الاكمل
لصدر عنه ويكون فعلته وعلمه بذلك عين ذاته فقيل انتهى اوك خلاصة كلام
المعتمد ان الارادة متعلقة في الازل بوجوب الفعل فيما لا يزال من
الاوقات المخصوصة فلكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود
الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة [illegible]
على وفق الارادة ولكون مرجح تعلق القدرة لوجوب الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم انه بعينه ما قال
الغزالي في جواب الخصم حيث سأل الخصم عنه من مخصص ايجاد العالم في
الوقت الذي اوجده وليس قبله ثم بعد ان سأل الغزالي عنه من خصص مقدار
الفلك الاعلى ومخصص مناطق الافلاك ومخصصات مقادير الكواكب
واجاب بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي
وحدوث العالم في الوقت الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله
فذهب الاشعرية الى انها مغايرة فان الاشعرية ان الارادة قديمة وتعلقها

حادثة ولا حاجة الى مرجح فهذا التعلق في ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح
اما الملك المرجح بلا مرجح وما قال الشارح انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الرجحان
بلا مرجح يندفع بالتخصيص قوله وان كان حادثا اي ان كان تلك الارادة
حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ولزم التسلسل قوله لزوم التسلسل او تعدد
القدماء لازم على اي حال اقول قد عرفت ان الداعي هو علم الذات
عند المصنف فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا
عين الذات والالزم احد الامرين المذكورين وكلام الشارح مبني على
غاية السقوط في المقصود النقل دل على اتصافه تعالى بالادراك اقول مراد المصنف
من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات
والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نوع من العلم متعلقه الذي هو المدرك باعتبار
الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير
بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني ولم يجيء
في سائر اخواتهما بالمعنى المذكور وما قال المصنف في شرح رسالة العلم
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة بالعقل عبر عنهما عن
العلم وحينئذ وصفوا الباري بالسميع والبصير دون الشام والذائق
واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع
انه متصف بالادراك وثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها
بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما باوجه

الذ

الذي هو كما الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته دون الاحتياج الى الالات
لان العقل من اعلى الاسمى له الالات قوله يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا
وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعني
ان السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دل على انه تعالى لها الالات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى
بذاته سميع يعني انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير يعني انه
تعالى عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات والملموسات
الالات قوله وهذه الحجة لابد فيها الخ اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو
الدراك الفعال كان الاحتجاج بها على السمع والبصر يعني انه تعالى مدرك لجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونه مع كمال التجرد يقتضي
ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في حصول كمال
الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى ولهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى
المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا سميعا بصيرا
بالمعنى المذكور فلم استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في
صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فلا بالعقل
ايضا وما قال سيد المحققين المدقق انه لا يكون السامع والابصار
نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو باعتبار
تعلقهما بنوعين مخصوصين بهما وان السمع والبصر مما يتصف به الذي

سيما كونه حـ

بالسماع والابصار وما ثبت لنا بالشرع انه عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته
فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته
فيكون له هذا النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان
هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان
من العلم اللذان هما السماع والابصار فيكون بمنزلة السمع والبصر فيصح
هذا الصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار هذا كلام حق وهو بعينه
تحقيق المص في جميع ادراكات المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا اعتبار
عليه على ما قرره المص ان الجزئيات على الوجه الجزئي الذي هو مانع
من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور
من ان منع الشركة انما ثبت من جهة الادراك الحسي فهذا الحسي غير
كاف لانه قوله وايضا لا سبيل الى ان يستحيل له النقص لا خفاء في صفة
الوجوب الذاتي انما يستلزم لا يستحيل له النقص والآفة على واجب الوجود
ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين
على الواجب تعالى قوله وذهب الشيخ الحسن الاشعري ووافقه المص في
ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في
كونهما زائدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات
من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات

المذكور

بذاته

بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم
دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية
والاحتياج الى الاله انما هو في حقنا فان الباري تعالى مدرك للمسموعات والمبصرات
على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك
الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى
العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم كما في ادراك سائر المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى له زائدة
كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليس بشيء لدى
ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان محققيه وطابقه المص حطه على
ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي
هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان
ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى وذلك هو
وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظ
السميع والبصير من الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم
فيحتمل ان يطلق الابصار والسماع فيه لدى الادراكين المتعلقين بالمبصرات
والمسموعات بالعلم المخصوص ثم يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع
الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان
راجعين الى العلم قوله وذهب اكثر المتكلمين والمستدلون على مطلوبهم بانا

اذ اعلن شئ كالاوصاف مسى تعالم تم راتة فاثبات بحذس الى الحل الفرق صرورها
ونعلم ما لضرال الى له الله يستعمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك الزائد
سوا الابصار وصفه ظاهر ذلك الفرق لا مبنع كونهما علمين مغايرين لسائر العلوم
فان في كل فرد من افراد العلوم زائده خصوصية ليست في غيره واما ما قيل من ان
هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم متعلقا بالادراك الحسي بطريق اخر
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل
لادراك الجزئيات بهذه الجهة سوى الحس ليس بشئ اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها
بطريق الاطلاع الحضوري سوى الحس كما ر اشاره اليه غير مرة فدفع به الاستدلال
تام قوله والجواب ان كلا منهما صفة قديمة بهذا الاثبات ومنهم المصنف والاولى
ان يقال كلا منهما نعت ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم
بمعنى ان القدرة والقدرة قوله وعمومية قدرته عامة من الجمع الممكنات ومن جملتها الف
الكلام الدال على المعنى المراد الا الغرض الاعلام بعموم قدرته على الكلام
وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فمن الكلام بكلام
معنيه احدهما التكلم والثاني ما به التكلم كالكلم كلا ما يكلام قوله احدهما
ان كلامه صفة وقد عرفنا ان الكلام مبني على المعنى الاول انما يصح البتة
الاول لا الثاني كذب الصوفي فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب عند
المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح الكلام الثاني
لا الكثير الاول كذب الصوفي قوله فاضطروا الى القدح في احد

في احد الوثنيين لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل محل الكلام
في الوثنين الثاني على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما
عرفت فلعل ان التدافع بين ذينك الوثنيين انما نشأ من
اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم
جريان حكم المعنى الاخر فيه قوله فالحنابلة لو اتح قبل
لعلهم لم تو وا معنى القديم او حسبوا ان نسبة الحدوث الى
كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على
المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام
التكلم القديم بذاته وقيل لما كلفوا ان يقولوا ان كلامه
تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر وهو انه مزور
لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لسلا يتوهم منه ذلك
لا على ان مرادهم منه الحدث الا انهم اعتذروا بلسان المؤلف
مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه والاولى ان مرادهم ان
الحنابلة بطل بلا اعتبار الات ولا منع لذلك
باحد الات وبيان المذكورة او بان يقال ان مرادهم
تقدم الكلام تقدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم
الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى

والاولى الاعراض عن التدوين فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له
قوله حـ
اثبات في من التعصب المراعنة اهل الحق حتى قال بعضهم اي كفر
ثم هذا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن
صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من التاويلات
المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة
قوله واتفقوا الخ يدل في ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق
الموافق لما في الملل في شرح ص لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما راى الكرامية
ان بعض الشراهوت من بعض وان محل لطائفه اشنع من مخالفة
الدليل قالوا ان المنتظم اي دث قائم بذاته تعالى وان المنتظم
دون الله تعالى لا كلام فان كلام هو قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث فان كل ماله ابتداء ان كان قائما
بالذات هو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات
فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم
انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعالى متكلما انه
خلق الكلام اه اي خلق الكلام المشتمل على قصد الالقاء
من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه لمجرد الخلق
لا يلزم المتكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو
الاشعري في تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف

ليس من الصفات الحقيقية وبكونه حادثا نحو على التقدير كونه من الصفات
الحقيقية من الخ بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة
على ذلك التاليف وخلق كلمات هو بعض في الواجب تعالى
عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات
قوله لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول هذا انما
يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على هذا الحمل
تصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم
ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل
ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات
الغير الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا ان كلامه تعالى ليس
جنس الاصوات اه اقول قد عرفت ان الكلام معنيين
احدهما الكلام وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا انه
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات التكلم تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف الا ان التصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه
يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم
ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات

المحققين
ملح
تقدير
فيرد عليهم ان التكلم مطلق
ليس من جنس الاصوات والحروف

وان ارادوا الكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو صفة قائم بذاته
الا على القول بان الموجود ذات في المشهود العلمي به بذاته كما ذهب اليه
بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس عالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام
بهذا المعنى متعدد وعندنا بذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه
واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فانما هو بحسب التعلق مع ان الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا مطلقا.
التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق او العلم
الاشراقي الاجمالي الذي هو منشأ مرتبة ادانه وللحق ما فيه في الحكم
الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام
اللفظ المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح
الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد
على ذاته يصح الرجوع المذكور ح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في
زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الاشراقي الزائد
في التعقل قوله وقد حول نصوص الكتاب الثلاثة وليعلم انهم
لم يقدحوا في نصوص هذا الكتاب اذا اخذوا الكلام الذي
هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظ وانما قدحوا فيها اذا اخذوه

بمعنى

بمعنى الكلام النفسي فهم يحملون الكتاب المذكور بين جلدي الكلام المذكور
في الكتاب الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في الكتاب الثاني
بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان حمل الكلام المذكور في الدليل بمعنى
الكلام النفسي قدحوا في نصوص الكتاب الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي
قدحوا في نصوص الكتاب الاول وان حمل معنى مختلفا في الكتابين على
النحو المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة تصوير اللفظ بالحروف
الهجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الكوز على الجدار مثلا صورة الكوز ليس
بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المنقوش فكذا
المكتوب صورة اللفظ المنقوش بنفسه اقول لا خفاء في انه
لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا الى مصورا لا محالة
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ ليس مستلزما لكون المكتوب
عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يحكى ان الالفاظ
مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها
مكتوبة ومقتضى هذه العادة قالوا ان الكتابة تصوير اللفظ
والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير
الالفاظ ولا يخفى حال نظر الكتابة كالنقش اذ الى الكوز ونحوه
قوله وجوابها انه لا نزاع في ان الطلب قائم الخ ان قيل في
هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة

قيل عليه انه لا يلزم من كون
الكتابة بتصوير الالفاظ

على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من
ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله ومن البين ان التقسيمين المتعاكسين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا
الضرورة المذكورة بل قالوا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى اخر
لا يجري فيه التقسيمان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور
ان الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقران معنى اخر لا يجري فيه التقسيمان المذكوران كما لا يخفى
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الالفاظ والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها
اعراض قائمة بالجواهر ولا يتعلق [?] بذاته تعالى ولا قائما
بغيره وجه وجيه [?] اقول هذا الجواب ليس جوابا عن حجة التقسيمين
المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى
القران وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات الدالة [?]
المذكورين [?] انه دال على ان القران والكلام مطلقا
يطلقان على الالفاظ وانهما لا يطلقان الا عليها

حاصل الدليلين [?] صح

فلا يتم مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك ان قوله ومن البين ان التقسيمين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه [illegible] الا [illegible]
انما كان [?] كما قال الشارح فيلزم انهم قدحوا في صغرى القياس
الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي
الى آخره فهو مندفع بان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني لكنهم
قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات
الالفاظ والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة
وهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى نحو
قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله انه من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر
واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا
في تصحيح مذهبهم كما مر سابقا فيحتاج الى رجوع الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او حمل المراد بمدلول الكلام اللفظي
مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى
بذاته قادر على تاليف الكلمات القائمة وح يرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير
النزاع لفظيا [?] فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى

وليس فيه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله تعالى فحتى وان سمع كلام الله تعالى لكن لم يسمعه من الله تعالى
ام كلام في ما يسمعه موسى عليه السلام هو امر فهذا هو وجه تخصيص
موسى عليه السلام بانه كليم الله وهذا اخذ الوجه الاخير
من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جهة
وهو معتبر في كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى قوله
وبه انه يسمع كلامه الازلي اه لا حاجة الى التقييد بقوله
الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المعنى المسموع له نوع
من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين
او له علم ازلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلام
الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا
للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام
بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين
المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات
فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي
هو مسموعه بلا صوت وحرف باعتبار الوجه العيني له
معناه ان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد والقائه
باعتبار الوجه المثالي البرزخي على كونه ما نسمع في المنام او اليقظة

فانه يسمع من الله بلا واسطة الكلام الذي يسمعه موسى

التقييد

~~فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله من الدليل~~
~~النقيض المتعارضين المذكورين جاريان فيه قال الجرى وفيه~~
~~لدليل النقيض اذ كما ان الشئ فيلزم انهم قد جوزوا~~
~~النقيض الاول ... والثاني فلان مدلول الكلام اللفظي~~
~~انه فهو منقوض ... المتكلمين وان انكروا الوجه~~
على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالالقاء
اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي
نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة الكمالية سواء
كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها
انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في
كونه حمدا ففي هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما
هو باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ
حيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون
كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لان الكلام
ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين
الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف
بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح
السمع بدون الصوت والحرف وايضا سمع موسى عليه السلام الكلام

الذى بلا صوت وحرف المعنى الثانى بدون سماعه بالمعنى الاول اما الدليل
على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول
فهو على هذا ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ
وعلى الذى بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوى فان معناه ما ينبئ
عن الواقع او يشعر بالطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة
كمعانى الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعانى المنبئة
عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او التخيير
والتمنى كالانشائيات فعلى هذا يحصل الكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوى على ثلثة اقسام اشار بلا صوت وحرف
ومن نظر الى ان معانى الالفاظ هى المنبئة عن الواقع او المشعرة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة
وفى غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر
ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع
ليس الا فى ان اطلاق الكلام على معانى الالفاظ اما
بطريق المجاز كما هو راى المعتزلة او بالحقيقة لكونه
قسما من الكلام كما هو مختار الغزالى او بان يكون استعماله
فى الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راى البعض وفى الحقيقة

انه الله الحكيم واما الجواب عن الثانى فهو ان ليس المراد بالسماع
الا الاطلاع الحضورى لمن القى اليه الكلام بالمعنى المذكور
الذى يتعلق التكلم الذى هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان
بيان انه يحصل لموسى عليه السلام كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام
الملقى اليه متعلق بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن
للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثانى
وهذا هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع
فهو ان بيان الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام كل كل
اذ لم يسمع على تقدير كونه قريبا منه فلم لا يجوز ان يتحقق الكلام
المسموع بالاذان ايضا بالجهة التى هى امامه فى الهواء الملاصق
على تقدير هذا التحقيق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان
موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل ان الكلام الذى فى
الاذان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المفهوم
الا صحيح منه القاء المعانى فى سمع الملقى اليه الكلام اولا ثم يحصل
له الكلام الذى بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم
بالنسبة الى انه فى الوحى فانما هو القاء المعانى اولا ثم
القاء الالفاظ باعتبار الوجه الظاهر المتمثل فى او بين
الملك المنزل او جاز ان يحصل ما يحصل من النبى من القاء

الالفاظ بتبعية القاء المعنى بايجاده في الهواء وذلك الطراز
هو عين تسمعه تكلم الباري جل وعلا على عكس متعلقات
تكلم الانسان في غالب فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي
نحو الالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي القاء المعاني في القلب
بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما نرى في الاوه في ذاته
تعالى بحيث يتجلى لمن اعز الله لا يرى في ذاته وبيان المراد من العبارات
الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز آه لا يخفى
عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان
من الاطلاع الحضوري ولذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات
قوله لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرف ان معنى السماع
ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه قبل فعلى
هذا لا يتوقف على خرق العادة مدخل فيه فلا معنى لما قيل في هذا المقام
ان هذا الطريق خرق العادة قلت انما هو خرق العادة منه
ان يطلع المخاطب على المعنى الذي هو الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع
على الالفاظ الدالة او لا ثم يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة
فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة قوله وفيما بينهما ايهم
بصوت آه لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات

قوله

لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني
انما يقوم بالهواء فهو وضع حقيقي لمحل فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فعند التأمل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب
ان الغرض فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول
ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع
الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات
وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى
فهذا المسموع المثالي يحكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو
بحسب المقام في المثال من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي
المثالي فحاصل الجوابين واحد ولا تغاير الا باعتبار العبارة
نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف
مطلق اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني
الاول ان المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة
وبدون وجودهما المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ
باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ
الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح
حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله وتأمل فيه انه يحتمل ان هذا
الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم السماع من

لكن حاصل الجواب

قرب من النسخة المشهورة والظهور ليس كذلك فان الوحي على الانبياء عليهم السلام
عليهم السلام يسمعه غيرهم ممن حضر فلعل هو الجواب الاول المنقطع للجواب
الثاني فان لحوق الالفاظ باعتبار الوجود الى نحو الذي هو الحقيق
في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء واي وجه
اتاه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي واما المقدم   قوله
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم
الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى التقادير تستعمل اللسان
انما يكون على سبيل التشبيه وجميع مراتب التنزيل واقع على كلام
اهل الشريعة واما الحكماء المحققون من المتكلمين فهم القائلون بالتعيين
الاخر فان الكلام المنزل الى الانبياء بالصوت القائم بالهواء مع
ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم
على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجوده لفظا في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي ليس الا انزالا اقول في عالم الملك   على كان الوجود في عالم المثال وجود ظلي
مثلا لا ما نسبه فاعلم ذلك فيحصل ان الكلام اللفظي له اربعة
اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بان يخلو من الوجود وان
كان بالنحو احدها اعتبار انه قائم بالهواء وهذا الاعتبار
موجب الاتيان والمسلم خواته قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققه
في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم

العالم حدوث بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه واما ان يمكن له
حدوث في هذا العالم فهو كحدوث البعض اي وثانيها قطع النظر عن
الخاتم المسكوت عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها
اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم
فهو حدوث مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم
الحق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا بانه مخلوق
وكان سائر الممكنات شركائه في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في
هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلق بالمتصف   الذي
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني
الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق الكلام الازلي   التكلم
الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرها
من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين
ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في نحو في الحقيقة كان الالفاظ
الموجودة في نحو موافقة المهية للالفاظ الموجودة في الاذهان
والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فرد ان كل منهما
بحيث لو يحصل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محقق
النهر بيني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ

الدالة باعتبار وجوده في الذهن لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه
في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة
العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم
انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار
العلم الذي هو عين الذات الواجب تعالى قديما ولتعلم ان الكلام النفسي
على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الذهن لا من حيث انها
من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او متضمنة للطلب او مشعرة
للنهي ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته
نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد على
ذات الواجب تعالى بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية انما هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد
على ذات الواجب والظاهر من حكم بان الكلام النفسي قديم انما
اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة غير
زائد على الذات في ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء
الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث
هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان
يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

اوان الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية

فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به
التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم وايضا فذاته تعالى
علم اجمالي بما يتكلم به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم
له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات للعلم الذي هو غير زائد
على ذاته الذات فسبحان من تكلم وما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصورة الخيالية لمعاني الالفاظ وفي
التكلم يحتاج الى الالة وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او
ما في حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم
الى الغير لانه بذاته متكلم فتكلمه بمعنى غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا
الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنفس ذاته تعالى
ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ التي فذاته تعالى من حيث
هو مثبت لا لكيف الالفاظ ومعانيها كما ان يكون للالفاظ
ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لو بان يرجع
ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولعل قول الكلام
النفسي القائم بالمتكلم هو مثل للفظ والمعنى فهو كلام
الله هو الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية
في مكمن الغيب نحو من الثبوت العلمي نحو العلم الاجمالي وبروزه
عبارة عن تعلق الظهور في عالم الممكنات والشهادة وهذا

اجمالي

صقع الربوبية

مكمن الغيب

ما حقق من كلام المشهورين في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة
نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى
ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في
ذلك وغاية توجيه الاشعري ان يعتبر الذات الواجب تعالى تكلم ازلي
غير زائد على ذاته والمتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل
وهو الكلام الازلي وكونه في تحقق التكلم الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي
بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي
الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تحمل فان التكلم الازلي
لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ولذا بهتا دل كلامه بحيث يحقق
في الان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في
الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام
النفسي عنده ما يتعلق به التكلم بعلومه ولذا اطلق الكلام
الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق و
ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وانه على تقدير صحته انما يصح والعلم
الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والوضح من هذا التطويل
ان كلامه لا يتأول باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح ايهم اصلا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم
مترددا الخ والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر

نزاعهم

علمه تعالى الازلي

لو

الحقيقية باعتبار قوله احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي ودفع
ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة
عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى كما يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي
الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال
متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار
المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب
تكلف في الوصف بالازلية لكن في ارجاع الطلاق الاسم المدلول الى الكلام
الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
الخ وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي
الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به الكلام
وهو ايضا غير زائد على ذاته تعالى ويصدق هذا مع القول بان
الازلي مدلول الكلام اللفظي الخ فان الحال ان الكلام الازلي
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام
اللفظي وبذلك يندفع التغير الذي ذكره قوله وكذا القول
بان المتصف بالمضي الخ لا خفاء ان المتصف بالمضي وغيرها هو
المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته ايضا في باحدهما يتصف

التكلم

التغير

اللفظ اي وثبت به فيكون مدلول اللفظ اي وثبت حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ما يدل عليه الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد
على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف كل المعلى
كما مر غير مرة فلا تصح تعبيره وكيفيته زيادة سال لذلك ودون
المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم
الاجمالي بمدلول الالفاظ وجب حمل كلامهم على احد من المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي اي
الذي هو الكلام بمعنى التكلم فيكون الكلام الازلي في كلامهم
انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فحينئذ
يندفع التعبير المذكور عن كلامهم بلا تمحل واجاب عنه عبد الله
بن سعد العطار رحمه الله بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر
صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي
الذي غير زايد على ذاته عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام
الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار المعنيين
فلا تغفل وقلنا هو ارادته امر واحد اه لا يخفى عليك ان هذا
ايضا انما يصح الا لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين
المذكورين في اصل كلام الاشعري الا لو وجب الوجه لذاته
متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى

وبها ح

الواقع ح

التعبير

وكره

ذاته

بعد اي المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى بذاته التكليف وان انه بعث
للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ
الامر تحقق في الازل ومن نظر الى زمان وجود المامور وانه بعد
وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في
الازل ان وش الكلام الى جميع هذه الادلة انما
ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده في المعنى وفي معناه
باعتبار كونه مدلولا له بالفعل الخ وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلي وهو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته
تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضائه القاء الكلام
للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته عند المحققين
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة
الازلي ان يكون بمعنى خلق الكلام الكلي الدال على المعاني والعلم
ان التكلم اي وثبت هو خلق الكلي المذكورة بالفعل مع
قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم
فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي يقتضي القاء
~~الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي~~ الذي
هو صفة لذاته تعالى وهذا صفة غير العلم والقدرة والارادة
قوله ح

اسم الرّ الذي المو... الاز الح

هو صور له انه ...

قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام اه اقول لفظ
المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم
فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم
فان ما به التكلم باعتبار الوجود الخارجي انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده
والقدرة التي هي طلب للاعلام حيث اوجد الكلام ولو
في محل اخر لا يخفى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان
المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله
للقطع بان موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام
به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم اخر
متحركا ولا يخفى حال نظائر ما قوله بل مع ان علمنا ان موجده
الخ لا يخفى ما فيه فان الايجاد المخصوص في نفس المتكلم هو
الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا اولا
ففي الصورة المذكورة الملك هو المتكلم فانه يقصد اعلام
ما القى الكلام وان كان موجد الكلام هو انه نعم قوله
فالكلام القائم بذاته تعالى ثم قد عرفت ان الكلام القائم
بذاته سبحانه هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ

الدالم

الدال على المعاني ومغايرته الدال على امور اخر بناء على التعميم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث قوله
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده اه لا يخفى ما فيه
فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان قائما بذاته تعالى يوم ه
كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المصنف رحمه الله في حاشية
موقعه فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ الحادثة غير معروف
وهذا ايضا قول المصنف ان الكلام النفسي القديم هو معاني
الالفاظ غير معقول فان مراد من قال بالكلام النفسي القديم
ان الهيئة الاجتماعية بالكلام قديم قلت هذا ايضا قول فيه ارتكاب تجوز
مجاز في مقابلة الخصم المحقق بنسبة منه رايه النفسية والتعصب
والغضب ولهذا اجاب بعض الفضلاء ان في قول المصنف
النفسي غير معقول حسن لم يقل في كلام الغزالي والنفسانية
لطيف بان اثبات هذا الكلام ما ارتكاب التمحل
لاجل النفسية والتعصب وقد شرحناه في منحب
المسموعات اه قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في
صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا

للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة المتعلقة
على المحث المذكور قوله فان الشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه انه اقول لو كان ما عنى الا بحجة
مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه ان مراده بالكلام الذي هو
المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث
يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل
الى ما ذكر صاحب المواقف ولعل ما عني الاصحاب بما ذكره
مع ضميمة اخرى قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح لو
كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو
التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا
في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين في التادول
الى العلم فان اللفظ مثل فان فرعون والمدلول المطابقي
سيان في الحدوث قوله واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها اه اول المتبادر المشهور في استعمال الكلام
انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة
فيها ولذا قال المصنف في شرح رسالة العلم الاولى ان الكلام
هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد به الا على انه
لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا لتحصيل الا بعد

العلم

العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف من الحروف المسموعة
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الكبار
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن
وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون الصوفية ثم الكلام
ولو ورد الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي
فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم
غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم
مؤلف ليس بمسموع لكن يطلق على المسموع ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يعكرون
في معنى قولهم انتهى اقول قد اثبت بقوله الكل في الكلام ان معنى
من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمة
فانه مجازي لمعنى الالفاظ والموجودات العينية والعلم
بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلم وكلمته القاها
الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين
صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق كما قيل من ان الكتاب طالع لوح
حروف في كتابته كلمات فكل يمكن اثبات الكلام لكن
كالمشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم
الالفاظ والمعاني فان كلا منه الالفاظ الموضوعة انما لو

هل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او نشوا للطلب ونحوه كما
في الانشاءات وبدون الحكاية وذلك الكلام انما وجدان
بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة
ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب
والانشاء بخلافه والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني
بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو عارض للمعاني
وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربية او بلغة اخرى
يختلف الالفاظ والحقيقة ان حصل العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان
الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة وعلى كل
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذاته الحق
وقدم الانتهاء الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة والمتالهة
بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع صفة اقتضاء
الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة والمتالهة
بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
واما من قال بانه قائم بذاته العلم ليس بمسموع وانه مثل العلم
فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان
معنى زيادته على العلم ان لا حقيقته قصد القاء الى المخاطبين قوله

ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله المذكورون
في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
فكون الكلام المؤلف عندهم امرا ثابتا ازلا الخ واعترض عليه انه كيف
يتصور ان يكون الصوت القائم بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا
متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قائمة بهم مع عدم
ترتبها وهيئاتها مرتبة لتصور الالة ثم قال وذلك المعترض لنا في
هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان
صفة الكلام القائم بذاته تعالى معنى مصدر تاليف الكلمات
وان كلامه هو الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى من طلب او ...
واحتياجه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلاما
له كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان الكلام تعالى علمه ولا ما ذهب
اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل كلام صاحب المواقف من ان
كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات

وليس هو

و المعانی معقول ما هو المشهور من الاشعری من ان الکلام تعالی
انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقیق و تنقیح لمذهب الاشعری من جمیع الوجوه
ولما کان علمه تعالی بسیطا واحدا اشتمل علی اقسامه من الکذب و الصدق
باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات انما اقول
فی دفع الاعتراض المذکور ان صاحب المواقف لم یصرح بان
الکلام النفسی بالمعنى المذکور صفة له تعالی لیرد الاعتراض
المذکور بل انما یلزم تقیم الدلالات من اللفظ والمعنى
بذاته تعالی وما اراد به هو قیام الصور العلمیة به انه تعالی علی ما ذهب الیه
بعض الحکماء بل اراده به انه داخل فی علمه القدیم لیتناول
المذهبین فی العلم وانت اذا تاملت فی التحقیق الذی ذکره
المعترض علمت ان کلامه راجع الی کلام صاحب المواقف بعینه
واذا تاملت فیهما علمت انهما راجعان الی ما ذهب من قال ان
کلامه تعالی القدیم هو العلم الاجمالی بالکلام مع ضمیمة التوجه الی
المقدور کما مر اشارة الیه و ما قال العلامة المحقق الدوانی فی تفسیره
من انه لا برهان علی ان کل من ثبت له [illegible] جسم و لا علی ان کل [illegible]
فانما یعذر علیه و جار جز بل لعل ذلک الاثبات [illegible] حفظ الکلام
القدیم کان قدیما تلفظ به و تعقله [illegible] کما انه ادرکه
وعلم [illegible] من غیر قوی وعضو ومن لم یدرکه [illegible] ادراک الکاتب

محیطا بجمیع المعلومات من جمیع الوجوه کان الکلام تعالی [illegible]

صح

فلا یلزم من الاتصاف بالکلام کتاب وکتابه اصوات وقوانین فصل وحکمة
علی انه انما یصح علی قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنی المشترک
بین الوجود الذهنی والوجود العینی فانه علی هذا القول یصدق الکلام
الحروف القائمة بالجسم وایضا قوله الکلام القدیم اما انما
یصح ان حمل الکلام علی المعنی المصدری او حمل علی ما به التکلم
به و حکم علیه بالقدم باعتبار اندراجه فی العلم القدیم ولیعلم ان
مرجع تحقیق صاحب المواقف والمعترض المذکور والعلامة
المحقق الدوانی من قال ان الکلام تعالی ما لو اثبته [illegible] عن کتبه
علی اللوح المحفوظ راجع الی العلم وان علمه تعالی بالاشیاء علی
الوجه الذی علیه فی الوجود بمنزلة نقش الاشیاء وکتبه علی لوح
الوجود واحد وجه نقشها تحتاج الی مقدمة وهی ان الاتصاف بالتکلم
هل یمکن بدون الکلام بمعنی ما به التکلم لا کما حکم به المصنف
حیث قال فی شرح رسالة العلم فی سالف المسئلة الثانیة عشر و هی انه
تعالی یصح وصفه بانه متکلم ازلا ام لا القائلون بقدم الکلام یجوزون
بصحة ذلک و عند القائلون بحدوثه تحکم بامتناع [illegible] ان
اراد بالتکلم ما ینافی السکوت والافة القائل بالکلام
الی بحث بالتفصیل لم یوجد بدون الکلام والتی طلب فیکون حادثا
کالکلام والتی طلب وان لم یصح وصفه تعالی بالتکلم ازلا بهذا المعنی
بهذا

الازل وان اراد به كون الشئ ذا كلام نفسي هو صفة قائمة
القايمة بذلك الشئ كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل
ولان كان كلاما حادثا كما قال المص فان لحوق الكلام في الازل
كان اتصافه تعالى به في الازل وان اراد قدرته على القاء
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم
يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة
ايجاد الكلام لا تستلزمه والحق ان التكلم الكلامي هو المعنى الاخير
وهو مستلزم للعلم بالكلام فيحصل كلام الاشعري ان الكلام القديم
الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى
الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء
على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر وكيف يحمل على
العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري
وما لخلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري
انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي
الذي يحقق بمراتبه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك الا انه حمل كلامه
ليس الا على عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فحاصل الاحتياج اليه في حمل
كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى

كان كلامه حادثا
كان الاتصاف

ل

بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا فان ذلك لا يستقيم الا بناء على ان القران الذي هو
كلام الله تعالى انزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي
القديم هو القران الذي هو كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا
الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة فقلت للشيخ من اين اختلف
ونشأ عند المعتزلة والمص كالاشعري ولما لم يمكن انطباق الكلام في
المبحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اقتصرنا على ما يصحح
هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام قوله قائم
بذاته تعالى وهو مكتوب الخ قد عرفت ان المراد من ذلك
القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان
يكون المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما
ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى
بدون تأثر ذاته تعالى منه واستكماله به قلت هذا انما يصح
عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية وانما
غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية
عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل

هذا في القول المشهور من ان الكلام النفسي امر وجد متكلم متعلقا به
كما هو المشهور قلت قد يعتبر مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في
الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا
يحمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم
الاجمالي والجواب ايضا ما ذكرناه اولى جواب صاحب
المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان
الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما
ان كلامي بمعنى الكلام الذي التزمها المجيب حادث باعتبار
الوجه الى رجحه قديم باعتبار انه راجع في علم الواجب تعالى
القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم
عند الخصم الى غيره ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف اه
مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فيتعين ان يكون منكره
مطلق وان لم يكن بكونه مع التاويل الذي ذكره الشارح
ولعله اشار بذلك القول بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته
اعني انه اشار بذلك القول الى انه يكفي دفع ذلك المفاسد
لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر اشارة اليه
بل هو دال على ان ما هو حقيقته قد عرف ما فيه فذلك امر خارج عن طور
قوله م

يكون

يحكم

العقل

طور العقل اي اولى ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل
باعتبار الوجود الى رجحه باعتبار الوجه العقلي او العلم او
النظري او لمثل في فلسفي خارجا عنه ولهذا الاعتبار قيل ان الكلام
بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو
غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث ينتقض
الامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى الملائكة والذي
ليس لها خطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي منه تعالى وبين
المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد
بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد
ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس
المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي
هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المفصلة الى
النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي
هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المفصلة الى النفوس الانسانية
في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لائق به بمعنى ما به التكلم
وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم اه وذلك
لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى

لس م

التكلم الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام النفسي المتكلم عندهم
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام هو سبحانه لا
لا لفعل القبيح اصلا وان كان مستمدا على حسن كالكذب النافع
فيندفع ٭ قيل ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا لا
الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان حسنا بوجه ما وقد منع
قوله لا لفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لتوافي المدعى ولا مرجع
الصدق والكذب انما هو في المعاني او القاء الكلام اللفظي
وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود
منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القديمة بالذات الا في
الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في
الصفة لمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة
في الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق قدس سره ولما كان
الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان
مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام
اللفظي ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القديمة انه تعالى عالم هو العلم

الامام

الامام بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من فعل الله
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمجموع الخبر الكاذب
المفيد نقص في الادراك لكن تعالى لم يقل في مجرد القاء الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكن نعلم
بالضرورة ان من علم شيئا اه لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر ولهذا
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول اه لا خفاء عليك ان
هذا الوجه كالوجه الاول في عدم اجزاء جواب الشارح ولا يندفع
عنهما الا بما ذكرناه وتحصل اوانه من جواب الشارح عن هذا الوجه
ان الحاصل كذب الكلام اللفظي انما يكون لكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما
يكون قديما لما ذكر في الدليل فلن يجوز واحد صفة
اللفظي اه اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن
ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعم الشارح مستلزم
لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق
في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان يقوم به معنى
هو البقاء اقول كل ممكن مدرك والبقاء امر انتزاعي
ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته تعالى من غير قيام الامر
نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه زيادة

كذب م

على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج واما زيادة
على الوجه فلاعتبار لاشتماله على معنى زايد على الوجه بنا على
ان معناه الموجه به على نفي الاستمرار فلان اراد المص
بقوله ونفي الزايد على الذات كان مراده بنفي الزيادة
في الخارج لان ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق
لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على
الوجه الانتزاعي كان مراده بنفي الزيادة بالذات على
ما هو ولا يخفى عليك ان الاظهر لا يلايم حمل قوله نفي الزيادة مطلقا

قوله ص على قوله مدته وليس ايضا عبارة عن الوجه بل زايد عليه اه لعل
المراد منه ان البقاء صفة للوجه بناء على انه عبارة عن استمراره
قوله ونقض بالحدوث وتقال ان يقال ان الحدوث صفة
للوجه بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجه بالعدم فالاولى
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة اه لا يخفى عليك
ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلق
اي في كل من ظرف الذهن والخارج اتجه عليه ان الدلايل
المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج
وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان
الوجه يدل على نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد

نفي الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما هو على
سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى
عليك ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص
من البقاء وكلام الشارح فيما بعد في ذكر دلايله انما هو في عدم زيادة
البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله
لم يلاحظ ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة
على زيادة السرمدية ايضا اما في عدم زيادة البقاء موافقا لعموم
ليعلم منه حكم ما هو في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص انما
اختار المص السرمدية في الوصف لان اثباتها واثبات عدم زيادتها
مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته بخلاف احدهما ان المعقول
منه استمرار الوجه اه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة
على الوجه لا على الذات كما هو المطلوب لان كان الوجه
عينا لذات الواجب تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا
على الوجه لم يكن زايدين على الذات لانا نقول البقاء انما هو
استمرار الوجه الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل
الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجه الانتزاعي
المستمر فلم يكونا زايدين على الوجه الانتزاعي الذي يجوز زيادته على الذات
في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم

ذلک الدلیل فالحق ان الشریک بنفی وجوب وجوده الذی هو تاکد الوجود
وحیثیة الوجود الصرف التی قد مر الاشارة الی وحدتها التی هی بدیهیة
حدسیة بل علی نفی الشریک فی الوجوب ای لا یمکن تعدد الواجب بالذات
لان حقیقة محض الوجود من حیث هو وجود بل حقیقة محض اذ لا فرق بینهما باعتبار
المراد ان یقتضی التعدد واما ان یقتضی الوحدة وعلی الاول
لزم تحقق الکثرة بلا واحد وهو باطل فنقض الثانی ان لا یقتضی احدهما
یقتضی الاحتیاج الی الممکن الذی لا اقتضاء له اصلا لانه لا خفاء فی
ان ذلک الاحتیاج یعود الی اقتضاء ~~حقیقة محض الوجود الی اقتضاء~~
وجوب الوجود ولما کان حقیقة وجوب الوجود یقتضی الوحدة
لم یکن شریکا وهو المطلوب وایضا اما ان یکون حقیقة وجوب الوجود
مقتضیا لما یکون عین الذات الموجود المتعین او یکون شرط
التحقق فیه وعلی التعدد لزم ان لا یتحقق بدون ذلک المتعین وان
کان لغیره مدخل فی تحققه فیه وذلک الغیر ممکن لا محالة ونفی ذلک الممکن
اقتضاء باعتبار ذاته فیعود هذا القایض الی اقتضاء حقیقة وجوب
الوجود حقیقة یقتضی الوحدة ونفی الشریک الی حقیقة وجوب الوجود
الذی هو محض الوجود بل یکون بصرافته ومحوضته موجودا
واحدا ولا یتصور فی محوضة المعنی الواحد التعدد ولیس فی مراتب الاعداد
فوق الواحد وجب الوجود موجود واحد لا شریک له اصلا فی محوضته

الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شریک ونظیر والیه
صرف الوجود من حیث هو موجود لا یتوهم کثرته وتعدده وصرف
الوجود موجود باعتبار ذاته ولا یتکثر من حیث هو موجود وهو
المطلوب ولا نعنی بوحدة الواجب الوجود الا کونه موجودا
بدون الکثرة ولهذا قیل ان الوحدة فی الواجب الوجود من
لوازم نفی الکثرة ای فی غیره نفی الکثرة من لوازم الوحدة
وانه حقیقة الوجود المحض لا یمکن ان لا یقتضی عدم کثرة الافراد
والا لکان لغیره مدخل فی ذلک الاقتضاء وغیر محض الوجود
یحتاج فی التحقق الی الوجود فیعود اقتضاء ذلک الغیر
بالحقیقة الی اقتضاء الوجود فاذا کان الوجود المحض یقتضی
عدم کثرة الافراد کان باعتبار ذاته واحدا لا شریک
له وهو المطلوب واما جمیع براهین اثبات وحدة الواجب فیعود الی
اتحاد حقیقة الوجود ای الوجود الحقیقی الذی هو
باعتباره یتحقق الموجودات وهو الذی یعبر عنه بوجوب الوجود
وتلک الوحدة بدیهیة حدسیة وهذا اظهر من الشمس عندی
فان الوجود الحقیقی الذی باعتباره یکون الموجودات متحققة
هو شمس علی المعقول والمحسوس بل نور السموات والارض وهو
فی غایة الظهور وبه ظهور کل شیء وادراک کل ذی ادراک

وكذلك وحدته بحسب الحقيقة عند كل من له وجدان صحيح وقد تشبهات
كثيرة عليهم فيما سبق بذلك سيدفع الشبهة ابن كمونة الذي بادرنا
ما صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب
فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن
تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لاحتياج الواجب في تعينه
الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اولا والمراد بالماهية
الواجبية حقيقة الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود
وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة
الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات
على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه
على ان الوجود الحقيقي واحد والغرض على ما هو مفصل
ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخلو
عن اقسام الاربعة المذكورة الى رابعها باطل بالبداهة
والاقسام الباقية مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح
تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه

المفهوم

قوله

المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبية اريد بها في الشرح التردید
مفهومها فنختار انه ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية فلا تعدد ان اريد بالواجب الشيء ما صدق هو عليه
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان
تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب لذاته ان اريد به
المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اي عن ذات الواجب
بلا محذور انتهى اولا وذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي
قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي
~~قد حكم بانه عين حقيقة الواجب لصدوره بالوجه الممكن~~ وقدم
ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي بحدس بوحدته بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فيجب في هذا الوقت مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبية
الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه
عين حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن اقسام الاربعة التي
رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب
واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لانه لا انفصال

الواجبية ح

ع

بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول [illegible]
فلا يخلو حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي
الذي هو عين حقيقته لا يتصور فيه قسم ثالث لانه لا يتصور الانفصال
بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي
الذي هو عينها بناء على انه موجود وانما يتصور القسم الثالث اذا اريد
بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في العقل
وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
منهما تعين ضرورة واما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان
لم يكن بل جاز الانفكاك كما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو
محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو مناف لكون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
تعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه لتقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
التعين لازما منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه
في الوجوب والتعين بل في احدهما الى منفصل انتهى اقول

والوجوب صح

اول خلاصته هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب الحق
بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد
الذي يكون الواجب به موجودا او التعين الذي يتشخص به الواجب الوجود
لزوم او لا وعلى الثاني جاز الانفكاك كل منهما الوجود المتأكد
والتعين فيلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود
وهذا يستلزم كون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم
احد الامور الثلاثة المذكورة بعضها يستلزم للمطلوب وبعضها
مح وانه قد دفع عنه ما اورده الشارح بقوله اول قوله لزم
تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا
ليس كذلك لما بين ان الوجوب من الامور الاعتبارية وكونه
فالموقوف يغاير الموقوف عليه فان احدهما وجوب الذات
والاخر وجوب الوجه انتهى اقول ذلك لا نسلم لانه
قد عرفت ان المراد بوجوب الوجه هو الوجود الحقيقي المتأكد
الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في نفسه لكونه
عين حقيقة الواجب كما مر بتقارن فيندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب

الى م

الوجوب

التعين

وجوه الذات او بدون الوجوب بحيث يحوز الانعدام فلزم تقدم
وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود
وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما
ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا اراد بالتعين المعين
والتعين بحسب ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان
جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا لم
وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد
التعينات لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله
لان التعين المعلول لازم عن تخلف قلنا مسلم لكن يلزم احد التعينات
لا على التعيين لانه يستلزم التعدد انتهى اورد ذلك الاند فاع لان
المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين
من التعينات ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود
لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر في زمان انفكاك التعين
وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم اشتبه
بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام
الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف نعم يرد على الدليل
المذكور انه لا حاجة في حكم الى اثبات ما يحتاج اليه جواز الوجوب بدون

بحكم

المنفي

الواحد

ان

المعلول

المعلول ص

التعين والدليل المذكور وهو قوله لا ان كل موجود متعين بل يمكن اثبات
ما يحتاج اليه ذلك الاجل انه يكفي ان يكون كل ما جاز تحقق الوجوب بدون
التعين المتعين فلا بد عليه لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة
من ذلك التعين المعين فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة
امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل
من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه
نظير الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل
ودفعه بما مر من ان المراد بوجوب الوجود هو محض الوجود المنزه
عن المهية وان التي حقيقته محض الوجود بدليل حدسي قد مر من التنبيهات
علية في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء
وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء موجود الذات فاما
ان يقتضي وجوده لذاته كان سبب الوجوب كونه صفة لذات الشيء
فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لذات الشيء المعين
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وهذا قد يعبر عنه
اخرى بقوله ان يكون الواحد واجب الوجود لكونه
هو هو ان يكون واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو هذا
الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب
الوجود غير كونه هو بعينه لمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون

اما لذاته من حيث هو واجب الوجود او بعد وبسبب غيره فان كان لذاته
اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو المعلول بعينه فلا يكون
غيره واجب الوجود وان كان لسبب وهو موجب غير الذات من حيث هو
واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا المعين بسبب فيكون هذا الممكن معلولا
وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات هذا خلف ذكره في مقدمة فصل في
براهين التوحيد قوله فيقول السر واجب الوجود لا يجوز ان يكون على
الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون لتلك الماهية
واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
هو وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون انسان غير واجب
الوجود في الخارج اما ان يكون قولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون
ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكد
الحقيقة وتصححها وان كان معنى له حقيقة وهي غير تلك الماهية فيكون
ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب
بها فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس غير
الوجود كله له سبب يجب به اختلف في ان الوجوب المطلق الذي للذات
لا يكون معلولا فيتوهم ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث
هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة له واجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه الا ان يكون هو واجب الوجود لت انه في ذاته يتعقل

محقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن الذي يليق للماهية
للشيء الملتفت اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية انسان او غير ذلك
وقد فرضت ماهيته لذلك الشيء بنفسه فلا ماهية لواجب الوجود غير انه
واجب الوجود وهذه معناه ان الانية والوجود لو صارتا عارضتين للماهية فلا يخلو
اما ان يلزمها لذاتها او لشيء اخر ومحال ان يكونا لذات الماهية
فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا ما يقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك
علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام
الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها
تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود وان التابع لا يتبع الا موجودا فان كانت
الانية تتبع الماهية لنفس ماهيتها فتكون الانية قد تتبع في وجودها
وجودا فيكون متبوعها موجودا بالذات قبل وجوده فيكون الماهية موجودة
بذاتها قبل وجودها هذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة
وكل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات
وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر

الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة الوجود تتميم من البراهين التي ذكرنا

في بعد تمهيد المقدمة محصله الواحد مما هو واجب الوجود لكونه هو هو

وهو ذاته ومعناه اما مقصورا علية لذاته وذلك المعنى او لعلة فان

كانت حقيقة الواجب الوجود لا تحصل بنفسها من هذا المعنى يستحيل

المعلول ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يوجد بغيره وان كان تحقق

هذه الحقيقة لهذا المعين لا تحصل من غيرها فتكون وجوده حاصل الى

مستفاد من غيره فلا يكون واجب الوجود لذاته فان حقيقة الواجب الوجود

لو جعلت واحدا لواحد فقط فكيف يكون المهية المجردة كالذات والشيء لا يمكن

انتهى اما لسبب المعنى اولسبب من المعنى اولسبب الوضع والمكان اوليسبب

الوقت والزمان وبالجملة العوارض العلل فان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى

فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له

وجود الا وجود معنى ولا يعلو لسبب خارج او حال خارجة

فمن ذاتي له فليس فاذن لا يكون له شريك في معناه

فالاول لا ندّ له ثم مال فيه بالجملة ان الوضوء وما يجري مجراها

لا يتحقق به حقيقة المعنى الذي من حيث معناه بل انما كانت علة

لتقويم الحقيقة موجودة فان النطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان

في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا

واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج

اليه

اليه ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو

كالجنس ولان فيما يقع به الاختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر

فتعين ان وجوب الوجود ليس مشترك فيه فالاول لا شريك له قال الشيخ

في كتابه فالموجود الذي يجب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا

لكان الموجود لتلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان

يتخصص بالفصل او الوضع والفصل والوضع لا يفيدان مهية الجنس

ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس مرادا بالفصل والوضع لا يفيد مهية

النوع بل يفيد قوام وجود ما وحيث مهية الجنس او النوع الوجود وكان

دخول فصل وعرض عليه لزم ان يكون الفصل مهية الجنس والوضع يفيد

مهية النوع فلا وجود الذي لا سبب له ان يعرض له جنس وفصل او مهية وعلة

وعرض يخص الفصل يفيد وجود الجنس والوضع يفيد وجود النوع لزم

ان يكون ما لا علة له معلولا فيبطل من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود

الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول او العوارض فلا شريك له واجب الوجود بالذات

وقال في الاشارات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة وليورد

كلاما على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود بعضه لذاته ولا به واجب الوجود

بذاته وكان شرطا فلن يكون مثلا محض يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود بذاته

الا اذا كان السبب ما صار تمام كان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره تمت

في ثالث شهر محرم الحرام سنة احدى وسبعين والف من الهجرة المصطفوية

على يد المذنب العاصي المدعو بالحسن احسن الله اليه والى

والديه وكان الكاتب اصفهاني

[فی شهر ... علیه و ... السيد ... زاده ... [illegible]]

ان الحكم

نفعدم

نفعلسن

رساله معرفة الرمل ۲۱۸
از مصنفات نصیر الدین طوسی
رحمة الله علیه

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بی‌حد و سپاس بی‌عد حضرت موجدی را که خلق را از کل
مخلوقات سعد و نحس از یک نقطه واحد در دایره وجود اظهار نمود
و درود و سپاس متجاوز الحد و العد موجودی را که کافه خلایق
را از تیه ضلالت و طریق منکوس شقاوت به ذروه
مستقیم سعادت شریف هدایت نمود و رحمت و رضوان بر متابعان
او که او را اجتماع آل جماعت نصرت حضرتش رایات کفر
و دین مقهور و منصور گشت اما بعد چنین گوید
بنده دعاگو نصیر الدین محمد الطوسی که چون بر لوح خاطر طالع
شد که این ضعیف را مقدمات اشکال رمل و احکام آن
مختصری و رعایت اختصار بنویسد هر چند خود را شایسته آن
ندانست اما چون امری محکم صادر شده بود و ابا نمودن متعذر بود
این چند سطر در قلم آمد امید که مقبول گردد و باید دانست که هر علمی
را موضوعی ضرور است و موضوع علم رمل نقطه است از جهت آنکه
بحث در این از آن وجوه کنند که آن از عوارض ذاتی نقطه
آید و محمول او بیوت و اشکال مقدم از برای آنکه بیوت محل‌اند
و اشکال حال و مرتبه محل بالذات مقدم خواهد بود در حالیکه
و واجب شد اول شرح بیوت کردن بدانکه خانهای رمل

متعلق بدو و در خانه چهارم شرف دارد و وجه در نهم سکنی
و در دوم و چهارم مثلثه بر نحس منقلب است منسوب است
بمریخ سپاهیان و اسلحه متعلق بدو دارد و او را فیلسوف اهل
خوانند از برای آنکه او را با هر شکلی که ضرب کنند با
طالب یا مطلوب او متولد شود و در پنجم شرف دارد
و در سیوم و نهم سکنی و در دهم حد و هفتم وجه و در اول
و ششم مثلثه بر نحس خارجیست منسوب بذنب از ارازل
و اوباش متعلق بدو و در خانه ششم شرف دارد و در
دوازدهم سکنی و در ششم حد و وجه و در خانه هشتم
و ششم مثلثه بر نحس ثابت منسوب بمریخ
جنگ و فتنه و خون ریزش متعلق بدو و در پنجم شرف
دارد و در ششم سکنی و در سیوم حد و در اول و سیوم
مثلثه بر نحس داخل منسوب بزحل عمارت و زراعت
و زروب و دهاقین متعلق بدو و در هفتم شرف دارد
و در هشتم سکنی و در دوم حد و در پنجم وجه و در دوم
و نهم مثلثه بر سعد خارجیست منسوب بآفتاب سلاطین
و خواجه متعلق بدو و در نهم شرف دارد و در دهم
سکنی و در ششم حد و در اول وجه و در سیوم و پنجم
مثلثه بر نحس منقلب است منسوب بزحل و عقد و حل
و ربط و سکنه متعلق بدو و در دهم شرف دارد
و در ششم سکنی و در چهاردهم حد و در پنجم وجه و مثلثه بر
سعد ثابت منسوب بعطارد دبیران و منجمان و محاسبان و اهل قلم

وخرما متعلق بود و در یازدهم شرف دارد و در یازدهم
سکن و حد و در سیوم وجه و در ششم مثلثه بر سعد
داخلست منسوب بمشتری علما و زهاد و عباد متعلق بود
و در دوازدهم شرف دارد و در یازدهم سکن
و در پنجم حد و وجه و در چهارم و ششم مثلثه
سعد منقلبست منسوب بقمر و باران و برف و سیل
و نوه و رستنی متعلق بود و در سیزدهم شرف دارد
و در هفتم مثلثه منسوب بحل خارج منسوب بمریخ سکن دوم
سفر و رنود متعلق بود و در چهاردهم شرف دارد و
در سیم سکن و در دوازدهم و ششم وجه و در اول و سیوم
مثلثه نحس ممتزج منسوب بعطارد نقل و علم و کتابت متعلق
بود دارد و در یازدهم شرف دارد و در چهارم سکن
و در سیزدهم حد و در سیوم وجه و در ششم مثلثه بر
سعد داخل منسوب بآفتاب ملوک و اکابر متعلق بود
و در شش نزدهم شرف دارد و در دوم و هفتم مثلثه
و مقابل شرف و سکن هبوط و وبال و مقابل حد و وجه
و مثلثه ضعف باشد و مقابل هر خطی از خطوط مذکور نسبت
وضع بود حصر ربع اما اول صادر شده بود
که این نسخه و رعایت اختصار نموده بر آنچه مقصود از مطولات
این فنست در این مختصر بر بزرگان پوشیده نماند از این
جهة شکل دائره موجب که مفصل مذکور شد آینده که باز
نموده میشود فرح لحیان عتبة الداخل
تمت

بیاض نقی الخد عتبة الخارج حمره
انکیس نصرة الخارج عقله اجتماع
نصرة الداخل طریق قبض الخارج جماعت
قبض الداخل و هر شکلی از این اشکال که
طالب هفتم حوادث و هفتم او را مطلوب میخواهند
چنانکه فرح طالب حمره و حمره مطلوب فرح و قبض الداخل
طالب عتبة الخارج است و عتبة الخارج مطلوب قبض الداخل
و بر این قیاس و فایده این مقدمه در احکام استخراج
آنست که در خانه اول اید از خانه اول شکل را
شکل بشمارند تا در چندم آمده است اگر در خانه هفتم
بود مثل او تا در مایل الوتد و سیزدهم و یازدهم بیکدیگر
و حکم کند منسوب باشد مثلا اگر خانه ای انکیس در اول اید
چند از خانه او شمارند در دهم دلالت کند بر یاد
خوش و عزت و جاه و بزرگی و طلب باشد از آنجهت که
هم صاحب آن خانه که فرح بود چون ضرب کنیم نصرة الخارج
در اول اید چند از خانه او شمارند و ششم باشد دلالت
کند بر ملالت و فکر و غم و اندوه و آن حزن ها
که از منسوبات خانه ششم است و طلب امید میکند از آن
جهة که چون با صاحب خانه ضرب کنند عتبة الخارج حاصل اید
و اما نصرة الداخل است از برای آنکه یازدهم او است و باقی



وما قرار این فرض کنند و این احکام سائل وطالب بود اما
احکام مطلوب میکنند که مطلوب سائل شکل اول در رمل
مطلوب باطن و باطن این است که هر شکل از اشکال
شانزده گانه که در این رمل آمده است صاحب الخانه
از شکل مذکور ضرب کرده از تولد معلوم کنند
که شکل مطلوب در رمل هست یا نه اگر هست در چند خانه پیدا
شده است از خانه ها چه اگر در خانه ها شکل
آمده است دلیل کند که مطلوب بود و اگر خانه بد است
بر عکس اما حصول و لا حصول مطلوب شکل مطلوب را با صاحب
خانه که مطلوب در وی آمده است ضرب کنند اگر داخل
متولد شود دلیل حصول باشد سعد باشد و نحس بد بود
و اگر خارج متولد شود دلیل لا حصول بود سعد حسب یار
سائل و نحس بعد احتیار او و اگر منقلب
از حال بحال بگردد و سعد عاقبت حاصل شود و نحس شود
اگر ثابت بود مدتی بر یک حال نماید سعد عاقبت شود
و نحس بر عکس و اگر شکل مطلوب چه شکل آمده است
انرا با شکل مطلوب ضرب کنند و تولد معلوم
کنند و بر همان طریق حکم کنند اما در تصور
دلالت بر کتب کنند و الله اعلم بالصواب

